ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

Piazza S. Maria Maggiore, 7 – 00185 Rome
Conto Corrente postale N. 34269001
ISSN 0030-5375

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whathever is closely connected therewith. The articles are analyzed and indexed in the *Bulletin Signaletique, Sciences Humaines* (Paris) and in *Religion Index One: Periodicals* (Chicago). The annual subscription is 32.000 Lire in Italy, and 38.000 outside Italy ($27 USA). The entire series is still in print and can be supplied on demand.

SUMMARIUM

ARTICULI

COMMENTARII BREVIORES

OCP 49 (1983) 261-283

Liste vescovili del patriarcato di Gerusalemme
II. Palestina seconda e Palestina terza *

1. PALESTINA SECONDA

Abila, Abela, Abīl al-Zayt, Tell Abīl.

Vescovado della provincia di Palestina *secunda*; località ricordata in HIEROCLES (720,4: HONIGMANN, p. 42), GEORGIUS CYPRIUS (HONIGMANN, p. 67), nella *notitia* V (PARTHEY, p. 114)

Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 701-704; BENZINGER, RE, I, col. 98; ABEL, II, pp. 234-235; S. VAILHÉ, DHGE, I, col. 120

Solomon	a. 518 aug. 6–?	ACO, III, p. 80
Nicostratus	a. 536 sept. 19–?	ACO, III, p. 188
Alexander, dep.	538 c.–p. 553 iun. 2	SCHWARTZ, *Kyrillos*, pp. 192, 199

Amathus, 'Ammāta, 'Amtā

Vescovado della provincia di Palestina *secunda*; località ricordata in GEORGIUS CYPRIUS (HONIGMANN, p. 67)

Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 715-716; BENZINGER, RE, I, col. 1752; ABEL, II, pp. 242-243; S. VAILHÉ, DHGE, II, coll. 983-984; JONES, *Cities*, pp. 258, 273-274, 281, 449

Theodosius	a. 449 aug. 8–?	HONIGMANN, *Lists*, p. 35
Sergius	ab saecc. V ad VI	SCHWARTZ, *Kyrillos*, p. 112
Procopius	a. 518 aug. 6–?	ACO, III, p. 80
Dionysius	a. 536 sept. 19–?	ACO, III, p. 189

* Le abbreviazioni bibliografiche sono le stesse usate nella prima parte dell'articolo. Cfr. G. FEDALTO, *Liste vescovili del patriarcato di Gerusalemme*. I. *Gerusalemme e Palestina prima*, OCP XLIX (1983) 11-12.

Capharcotia, Caparcotia, Laǧǧūn

Vescovado della provincia di Palestina *secunda* (Le Quien, III, col. 717)

Bibl.: Le Quien, III, coll. 717-718; Abel, II, pp. 175-176, 288; A. Van Lantschoot, DHGE, XI, col. 832

Capitolias, Bayt Rās, Bēth al-Rās, Beth Rās

Vescovado della provincia di Palestina *secunda*; località ricordata in Hierocles (720,5: Honigmann, p. 42), in Georgius Cyprius (Honigmann, p. 67), nella *notitia* V (Parthey, p. 144), in Nilus Doxapatrius (Parthey, p. 282)

Bibl.: Le Quien, III, coll. 715-718; Benzinger, RE, III, col. 1529; Abel, II, pp. 294-295; R. Janin, DHGE, XI, coll. 861-862

Antiochus	a. 325 mai. 20–?	Turner, I, pp. 46-47
Anianus, Ananias	a. 451 oct. 8–?	ACO, II,I,I, p. 57; II,I,II, p. 132
Bassus	a. 518 aug. 6–?	ACO, III, p.79
Theodosius	a. 536 sept. 19–?	ACO, III, p. 189
Theodosius	a. 614–?	Ioannes Moschus, *Pratum spirituale*, 104, 109; PG, 87/3, coll. 2961, 2972; cfr. E. Mioni, DSp, VIII, col. 636
Petrus ?	?–?	Janin, DHGE, XI, coll. 861-862; cfr. J.M. Sauget, BS, X, coll. 676-680

Diocaesarea, Diocesarea, Sepphoris, Seforis, Zippori, Tsipori, Saffūriyyah.

Vescovado della provincia di Palestina *secunda*; località ricordata in Hierocles (720,9: Honigmann, p. 43), Georgius Cyprius (Honigmann, p. 67), nella *notitia* V (Parthey, p. 144), in Nilus Doxapatrius (Parthey, p. 282)

Bibl.: Le Quien, III, coll. 713-714; Avi-Yonah, pp. 169-172; Benzinger, RE, V, col. 791; Honigmann, RE, II A, coll. 1546-1549; Abel, II, pp. 305-306; R Janin, DHGE, XIV, coll 493-494; Bagatti, *Galilea*, pp. 112-121

Marcellinus (ep. Νεοκαισαρείας)	a. 518 aug. 6–?	ACO, III, p. 79
Cyriacus	a. 536 sept. 19–?	ACO, III, p. 188

Exalus, Chasalus, Casaloth, Iksal

Vescovado della provincia di Palestina *secunda*

Bibl.: Le Quien, III, coll. 713-716; Benzinger, RE, III, col. 2195; Abel, II, p. 201; R. Janin, DHGE, XIV, col. 1410; Bagatti, *Galilea*, pp. 256-261

Parthenius	a. 536 sept. 19–?	ACO, III, p. 189

Gaba, Gabaa Hippeum, Geva Parashim, Gaben, Gabai, Ǧabrātā (?)

Vescovado della provincia di Palestina *secunda*; località ricordata in Hierocles (720,11: Honigmann, p. 43), Georgius Cyprius (Honigmann, p. 67), nella *notitia* V (Parthey, p. 144)

Bibl.: Le Quien, III, coll. 701-702; Avi-Yonah, p. 175; Benzinger, RE, VII, coll. 410-411; Abel, II, pp. 321-322; Jones, *Cities*, pp. 255, 258, 269, 274-275, 280; cfr. TS, LVIII (1982), p. 7

Rufinus	a. 431 iun. 22–?	ACO, I,I,II, p. 4; I,I,VII, p. 85
Anastasius (Γαβῶν)	a. 536 sept. 19–?	ACO, III, p. 188

Gadara (Decapoli), Gadar, Ǧadūr Mūkays, Umkēs, Umm Qays, Mukēs

Vescovado della provincia di Palestina *secunda*; località ricordata in Hierocles (720,3: Honigmann, p. 42), Georgius Cyprius (Honigmann, p. 67), nella *notitia* V (Parthey, p. 144). Per l'omonimia con la sede di Palestina *prima*, sono possibili confusioni nella lista

Bibl.: Le Quien, III, coll. 701-702; Avi-Yonah, p. 168; Benzinger, RE, VII, coll. 436-438; I, col. 2445, n. 7; Abel, II, pp. 176, 201, 323; R. Janin-L. Stiernon, DHGE, XIX, coll. 592-597; Jones, *Cities*, pp. 251, 255, 257, 259, 269, 271, 280, 449, 464, 567; Bagatti, *Galilea*, pp. 62-64

Eusebius ?	a. 341 mar. 22–?	Mansi, II, col. 1307
Ioannes	a. 451 oct. 8–?	ACO, II,I,I, p. 58; II,I,II, p. 132; per l'identificazione di Palestina *secunda*, cfr. ACO, II,II,II, p. 70; II,III,I, p. 31
Theodorus o Araxius	a. 536 sept. 19–?	ACO, III, pp. 188-189; cfr. Le Quien, III, col. 598

Gaulames (clima)

Vescovado della provincia di Palestina *secunda*; località ricordata in Georgius Cyprius (Honigmann, p. 68), nella *notitia* V (Parthey, p. 144)

Bibl.: Le Quien, III, coll. 719-720; Benzinger, RE, VII, col. 872; Jones, *Cities*, pp. 282, 288

Gerasa, Galasa, Ǧaraš

Vescovado della provincia di Palestina *secunda*; località ricordata in HIEROCLES (722,7: HONIGMANN, p. 44), GEORGIUS CYPRIUS (HONIGMANN, p. 68), nella *notitia* I (PARTHEY, p. 92)

Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 699-700; ABEL, II, pp. 185, 202, 331-332; BENZINGER, RE, VII, coll. 1242-1245; H. LECLERCQ, DACL, VI, coll. 1033-1036; *Gerasa* = *Gerasa, City of the Decapolis*, ed. C. H. KRAELING, New Haven 1938; BAGATTI, *Gentilité*, pp. 45, 196, 203, 229, 293-294; *Gerasa cristiana*, TS, 1959, pp. 72-76

Exeresius	a. 359 sept. 27–?	MANSI, III, col. 324
Plancus	a. 451 oct. 25–p. 454/455	ACO, II,I,II, p. 154; *Gerasa*, p. 475
Claudius	a. 464/5–?	*Gerasa*, p. 476
Aeneas	a. 495–?	BAGATTI, *Gerasa*, p. 72
Paulus	a. 526 (?)–p. 533	*Gerasa*, pp. 478-479, 482
Marianus	ab saec. V ad VI	BAGATTI, *Gerasa*, p. 72
Anastasius	saec. VI	*Gerasa*, pp. 484-485
Genesius	a. 611–?	BAGATTI, *Gentilité*, p. 218; *Gerasa*, p. 172

Helenopolis, Dabūriyyah, Ḫirbat Qānā (?), Kefer Kama (?)

Vescovado della provincia di Palestina *secunda*; località ricordata in HIEROCLES (720,8: HONIGMANN, pp. 42-43), GEORGIUS CYPRIUS (HONIGMANN, p. 67), nella *notitia* V (PARTHEY, p. 144)

Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 711-712; ABEL, II, pp. 201, 205; BAGATTI, *Galilea*, pp. 274-280

Procopius	a. 536 sept. 19–?	ACO, III, p. 188

Hippos, Sousitha, Sussita, Qal'at al-Ḥuṣn

Vescovado della provincia di Palestina *secunda*; località ricordata in HIEROCLES (720,6: HONIGMANN, p. 42), GEORGIUS CYPRIUS (HONIGMANN, p. 67), nella *notitia* V (PARTHEY, p. 144)

a) **Hippos ob. primaeva et byzantina**

Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 709-712; AVI-YONAH, p. 175; BEER-HEPDING, RE, VIII, coll. 1913-1914; ABEL, II, pp. 176, 471-472; BAGATTI, *Galilea*, pp. 64-74

Petrus, ex ob. semiariana	363–?	MANSI, III, col. 372
Conon	a. 518 aug. 6–?	ACO, III, p. 80
Theodorus (τῆς Ἱππηνῶν)	a. 536 sept. 19–?	ACO, III, p. 189

b) **Hippos ob. semiariana**

Petrus	a. 359 sept. 27–363	EPIPHANIUS, AH, III,I: PG, 42, col. 453: GCS, 37, p. 300; MANSI, III, col. 372

Maximinianopolis, Hadadrimmon, Adadremmon, Legio, Leddjoûn, al-Laǧǧūn

Vescovado della provincia di Palestina *secunda*; località ricordata in HIEROCLES (720,10: HONIGMANN, p. 43), GEORGIUS CYPRIUS (HONIGMANN, p. 67), nella *notitia* V (PARTHEY, p. 144), in NILUS DOXAPATRIUS (PARTHEY, p. 282)

Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 703-706; AVI-YONAH, pp. 168-169; HÖLSCHER, RE, XIV, col. 2485; Suppl. V, col. 546; BEER, RE, XII, col. 1166; ABEL, II, pp. 175-176, 201, 340

Paulus	a. 325 mai. 20–?	TURNER, I, pp. 44-45
Megas	a. 518 aug. 6–?	ACO, III, p. 80
Domnus	a. 536 sept. 19–?	ACO, III, p. 189

Nais (vicus), Nayn, Naym, Nā'īm

Località ricordata in Georgius Cyprius (HONIGMANN, p. 68); il vescovado è incluso nella *notitia* V (PARTHEY, p. 144) tra le sedi della provincia di Palestina *secunda*; non si conosce nessun titolare

Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 719-720; AVI-YONAH, p. 172; G. HÖLSCHER, RE, XVI, col. 1586; ABEL, II, pp. 175, 394-395; BAGATTI, *Galilea*, pp. 261-272

Nazareth, Nazara, al-Nāṣirah, Nāṣrah

Vescovado della provincia di Palestina *secunda*; durante le crociate il principe Tancredi vi fece trasferire la sede arcivescovile di Scitopoli

Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 693-696; ABEL, II, pp. 203,395; H. LECLERCQ, DACL, XII, coll. 1021-1054; G. HÖLSCHER, RE, XVI, coll. 2096-2097

Parthenius, Pachorus, Prochorus	1650 c.–p. 1678	LE QUIEN, III, col. 695; cfr. II, coll. 511-512; MANSI, XXXIV, col. 1772
Dorotheus	a. 1733–?	LE QUIEN, III, col. 696

Pella, Ḫirbat Fāḥil, Tabaqat Fāḥil

Vescovado della provincia di Palestina *secunda*; località ricordata in HIEROCLES (720,2: HONIGMANN, p. 42), GEORGIUS CYPRIUS (HONIGMANN, p. 67), nella *notitia* V (PARTHEY, p. 144)

Bibl.: Le Quien, III, coll. 697-700; E. Honigmann, RE, XIX, coll. 348-350; Abel, II, pp. 405-406; Bagatti, *Galilea*, pp. 306-311

Zebennus	a. 449 aug. 8–p. 451 oct. 25	Honigmann, *Lists*, pp. 34, 51
Paulus	a. 518 aug. 6–?	ACO, III, p. 79
Zacharias	a. 532–p. 536 sept. 19	Schwartz, *Kyrillos*, p. 176; ACO, III, p. 188

Scythopolis, Scitopoli, Bethšan, Beth-Shan, Bethše'an, Baysān, Bēsān, Bassan

Chiesa metropolitana della provincia di Palestina *secunda*; la località è ricordata in Hierocles (720,1: Honigmann, p. 42), Georgius Cyprius (Honigmann, p. 67), nella *notitia* V (Parthey, p. 144)

a) **Scythopolis ob. primaeva et byzantina**

Bibl.: Le Quien, III, coll. 681-694; Avi-Yonah, pp. 167-168; Beer, RE, II A, coll. 947-948; Abel, II, pp. 280-281; Bagatti, *Gentilité*, pp. 40, 75, 196, 198; *Galilea*, pp. 296-306

Patrophilus	a. 322 c.–p. 325 iun. 19	DC, III, p. 290; Turner, I, pp. 44-45
Asterius ?	?–?	Hieronymus, epp. LXX, CXII: PL, 22, coll. 667, 929: CSEL, 54, p. 706; 55, p. 390
Rufus	a. 381 mai.–?	Turner, II, pp. 436-437
Theodosius	a. 404–?	Iohannes Chrysostomus, ep. 89: PG, 52, col. 655
Severianus, mar.	a. 451 oct. 25–452	Honigmann, *Lists*, p. 51; J.M. Sauget, BS, XI, coll. 958-959
Olympius	a. 457 oct.–466 ab sept. ad oct.	ACO, II,V, p. 23; Schwartz, *Kyrillos*, p. 55
Cosmas	ab 466 ad 467–ab 496 ad 497	Schwartz, *Kyrillos*, pp. 55-56
Theodosius	a. 518 aug. 6–p. 536 sept. 19	ACO, III, pp. 79, 188
Ioannes Scholasticus	536–550	H.G. Beck, LTK, V, col. 1083
Theodorus, origen.	a. 544–p. 552	É. Amann, DTC, XV, coll. 286-287; Schwartz, *Kyrillos*, p. 197
Christophorus	ab saec. VII ad VIII	V. Laurent, *Le corpus des sceaux de l'empire byzantin*, V, 2, Paris 1965, p. 401, n. 1570
Germanus	a. 1344–?	Le Quien, III, col. 694

b) **Scythopolis ob. ariana**

Patrophilus, dep.	325-359 sept. 27	Socrates, HE, II, 40: PG, 67, col. 345
Philippus	?–ab 376 ad 377	Epiphanius, AH, I,III: PG, 42, coll. 448, 472: GCS, 37, pp. 297, 312
Athanasius	?–?	

Tetracomia, Qūmya, Alta Galilea

Località indicata in Georgius Cyprius (Honigmann, p. 67) e nella *notitia* V (Parthey, p. 144) come vescovado della provincia di Palestina *secunda*; non è ricordato nessun titolare

Bibl.: Le Quien, III, coll. 719-720; Avi-Yonah, pp. 175-176; Hölscher, RE, V A, col. 1076; Abel, II, p. 175

Thabor mons, Atabyrion, Ǧabal al-Ṭūr, Djebel Tor

Vescovado della provincia di Palestina *secunda*; secondo Abel (II, pp. 203-204) avrebbe rimpiazzato quello di Helenopolis, così da spiegare la sua assenza dalle liste antiche

Bibl.: Le Quien, III, coll. 695-698; Abel, II, pp. 203-204, 474-475; Bagatti, *Gentilité*, pp. 80, 125; *Galilea*, pp. 273-274

Prestutus	a. 518 aug. 6–?	ACO, III, p. 80
Theophanes	a. 808 c.–?	*Commemoratorium*, p. 304
Iohannes	saec. XII	Laurent, *Le corpus des sceaux*, V, 2, pp. 404-405, n. 1573
Leontius	a. 1733–?	Le Quien, III, coll. 697-698
Levendius	a. 1733 mai.–?	

Tiberias, Ṭiberya, Tabarie, Ṭabariyyah, Teverya

Vescovado della provincia di Palestina *secunda*; località ricordata in Hierocles (720,7: Honigmann, p. 42), Georgius Cyprius (Honigmann, p. 67), nella *notitia* V (Parthey, p. 144), in Nilus Doxapatrius (Parthey, p. 281)

a) **Tiberias ob. primaeva et byzantina**

Bibl.: Le Quien, III, coll. 705-710; Avi-Yonah, pp. 172-175; Hölscher, RE, VI A, coll. 779-781; Abel, II, pp. 483-484; Bagatti, *Galilea*, pp. 48-61

...	a. 337–?	Epiphanius, AH, I,II: PG, 41, col. 412: GCS, 25, p. 339; cfr. Le Quien, III, coll. 706-707

Ioannes	a. 449 aug. 8– p. 451 oct. 25	HONIGMANN, *Lists*, p. 36; ACO, II,I,II, p. 132
Ioannes	a. 518 aug. 6– p. 536 sept. 19	ACO, III, pp. 79, 188
Georgius	a. 553 mai. 5–?	ACO, IV,I, pp. 3, 203
Basilius	saec. VIII	AASS iulii, III, pp. 552-554; cfr. BS, XII, coll. 14-15
Theodorus	a. 808 c.–?	*Commemoratorium*, p. 304
Nicephorus	saec. XI	LAURENT, *Le corpus des sceaux*, V, 2, pp. 403-404, n. 1572

Tiberias ob. syro-occidentalis (« **monophysita** »)

Bibl.: CHABOT, IV-VI

Isaac (ep. Tiberiadis et Ajoumiae)	793 aug. 8–?	BAGATTI, *Galilea*, p. 54; CHABOT, IV, p. 451
Severus	818 aug. 1–?	CHABOT, IV, p. 497
Hanania	846 nov. 21–?	CHABOT, IV, p. 499
Gabriel	887 febr. 5–?	CHABOT, IV, p. 502
Jacobus	897 apr. 23–?	CHABOT, IV, p. 503
Job	923 aug. 15–?	CHABOT, IV, p. 506
Jacobus	936 aug. 28–?	CHABOT, IV, p. 507
Johannes	962–?	CHABOT, IV, p. 509
Johannes	965 iul. 9–?	CHABOT, IV, p. 510
Basilius	965 iul. 9–?	CHABOT, IV, p. 510
Thomas	986 oct. 21–?	CHABOT, V, p. 606
Marouta	1004 iul. 6–?	CHABOT, V, p. 607
Timotheus	1032 oct. 14–?	CHABOT, V, p. 609

2. PALESTINA TERZA

Aila, Ailana, Aylah, Īlah, Elath, Eilat, Qal'at al-'Aqabah

Vescovado della provincia di Palestina *tertia*; località ricordata in GEORGIUS CYPRIUS (HONIGMANN, p. 68), nelle *notitiae* I e V (PARTHEY, pp. 92, 145); conquistata dagli Arabi fin dalle prime loro conquiste divenne una delle principali piazzeforti; occupata dai Franchi nel 1116, fu loro ripresa nel 1175

Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 757-760; AVI-YONAH, p. 176; D. H. MÜLLER, RE, I, col. 1008; ABEL, II, pp. 311-312; P. SCHERTL, *Ela–Akaba. Die Geschichte einer altchristlichen Bischofsstadt*, OCP, II (1936), pp. 33-77; S. VAILHÉ, DHGE, I, coll. 647-648

Petrus	a. 325 mai. 20–?	TURNER, I, pp. 46-47
Beryllus	a. 451 oct. 8–?	ACO, II,I,I, p. 57; II,I,II, p. 132

Paulus	a. 536 sept. 19–?	SCHWARTZ, *Kyrillos*, p. 112; S. VAILHÉ, EO, III (1900), pp. 337-338; ACO, III, p. 189

Areopolis, Rabbat Moab, al-Rabbah

Vescovado della provincia di Palestina *tertia*; località inclusa in HIEROCLES (721,6: HONIGMANN, p. 43), GEORGIUS CYPRIUS (HONIGMANN, p. 68), nelle *notitiae* I e V (PARTHEY, pp. 91, 145); sede metropolitana, probabilmente dall'inizio dell'invasione araba

Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 733-736; BENZINGER, RE, II, coll. 641-642; R. JANIN, DHGE, col. 1647; ABEL, II, pp. 190-191, 425

Anastasius	a. 449 aug. 8–?	HONIGMANN, *Lists*, p. 35
Polychronius	a. 518 aug. 6–?	ACO, III, p. 79
Helias	a. 536 sept. 19–?	ACO, III, p. 188
Stephanus	a. 687-?	M. PICCIRILLO, *Il cristianesimo in Giordania durante l'epoca ommiade*, TS, LVII (1981), p. 264

Arindela, Aribela, Arbela, al-Garandal (Bṣēra)

Vescovado della provincia di Palestina *tertia*; località inclusa in HIEROCLES (721,3: HONIGMANN, p. 43), GEORGIUS CYPRIUS (HONIGMANN, p. 68), nella *notitiae* I e V (PARTHEY, pp. 91, 145)

Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 727-728; BENZINGER, RE, II, col. 831; cfr. A. ALT, in ZDPV, LVIII (1935), p. 29; R. JANIN, DHGE, IV, col. 169; ABEL, II, pp. 178, 201

Theodorus	a. 431 iun. 22–?	ACO, I,I,II, p. 4; I,I,VII, p. 85
Macarius	a. 536 sept. 19–?	ACO, III, p. 189

Augustopolis, Udruḥ, al-Šawbak (?)

Vescovado della provincia di Palestina *tertia*; località ricordata in HIEROCLES (721,3; HONIGMANN, p. 43), GEORGIUS CYPRIUS (HONIGMANN, p. 68), nelle *notitiae* I e V (PARTHEY, pp. 91, 144)

Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 727-728; BENZINGER, RE, II, col. 2369; ABEL, II, pp. 178, 201, 204

Ioannes	a. 431 iun. 22–?	ACO, I,I,II, p. 4; I,I,VII, p. 85
Ioannes	a. 536 sept. 19–?	ACO, III, p. 188

Bacatha, Metrocomes, Metrocomia, 'Ayn Bacatha

Vescovado della provincia di Palestina *teria* (secondo le *notitiae*), però nel territorio di Palestina *prima*, tra Gerico e Ammann, vicino a Na'oûr; località ricordata in GEORGIUS CYPRIUS (HONIGMANN, p. 68), nelle *notitiae* I e V (PARTHEY, pp. 92, 145)

Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 761-764; HÖLSCHER, RE, XV, col. 1484; ABEL, II, pp. 178, 201-202; JONES, *Cities*, p. 464, n. 74; BAGATTI, *Gentilité*, p. 80; A. VAN LANTSCHOOT, DHGE, VI, coll. 35-36; cfr. III, col. 1174; cfr. EPIPHANIUS, AH, II,I: PG, 41, coll. 849, 1009-1012

Alypius (Βακάθων)	a. 449 aug. 8–?	HONIGMANN, *Lists*, p. 36
Gregorius (Βακάθας)	a. 518 aug. 6–?	ACO, III, p. 80
Barachus	a. 532–p. 536 sept. 19	SCHWARTZ, *Kyrillos*, p. 177; ACO, III, p. 188
Antonius	a. 649 oct. 31–?	JAFFÉ, n. 2066; MANSI, X, col. 817

Characmoba, Qir Moab, Qir Haraseth, Keraka de Moab, Kyriakopolis, al-Karak

Vescovado della provincia di Palestina *tertia*; località ricordata in HIEROCLES (721,5: HONIGMANN, p. 43), GEORGIUS CYPRIUS (HONIGMANN, p. 68), nelle *notitiae* I e V (PARTHEY, pp. 91, 145)

Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 729-734; BENZINGER, RE, III, col. 2120; R. JANIN, DHGE, XII, col. 414; ABEL, II, pp. 418-419

Demetrius	a. 536 sept. 19–?	ACO, III, p. 188
Ioannes	ab saec. VIII ad IX	AASS *iulii*, III, pp. 544-545; cfr. BS, XII, coll. 14-15

Elusa, Elousa, al-Ḫalaṣah, al-Khalassa, Halusa

Vescovado della provincia di Palestina *tertia*; località ricordata in HIEROCLES (721,10: HONIGMANN, p. 43), GEORGIUS CYPRIUS (HONIGMANN, p. 68), nelle *notitiae* I e V (PARTHEY, pp. 91, 145)

Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 735-738; AVI-YONAH, p. 177; BENZINGER, RE, V, col. 2457; HÖLSCHER, RE, XIII, col. 1854; ABEL, II, p. 313; JONES, *Cities*, p. 280; R. JANIN, DHGE, XV, col. 265

Stratophilus (?)	a. 325 mai. 20–?	*Ορθοδοξία*, II (1927), p. 204
...	ab saecc. IV ad V	AASS ianuarii, I, pp. 964, 966; R. JANIN, *Nilo*, BS, IX, coll. 1008-1009
Abdellas	a. 431 iun. 22–?	ACO, I,I,II, p. 4; I,I,VII, p. 85

Aretas	a. 451 oct. 8–?	ACO, II,I,I, p. 57; II,I,II, p. 132
Petrus	a. 518 aug. 6–?	ACO, III, p. 79
Zenobius	a. 536 sept. 19–?	ACO, III, p. 188

Jotabes, Jotaba, isola di Tīrān o Tārān

Vescovado della provincia di Palestina *tertia* (ABEL, II, p. 201), (*secunda*, per LE QUIEN, III, col. 711-712); località ricordata da HIEROCLES (721,11: HONIGMANN, p. 43), GEORGIUS CYPRIUS (HONIGMANN, p. 68), nelle *notitiae* I e V (PARTHEY, pp. 92, 144) come Σάλτων Γερατικῶν (?)

Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 711-712; AVI-YONAH, p. 177; ABEL, II, pp. 201, 366; THAČ., RE, IX, coll. 2000-2002; JONES, *Cities*, pp. 293, 468-469, n. 91

Marcianus	a. 451 oct. 8–?	ACO, II,I,I, p. 58; II,I,II, p. 86; cfr. p. 103, n. 4
Petrus	a. 473–?	L. DUCHESNE, *Autonomies ecclésiastiques. Églises séparées*, Paris 1896, pp. 344-345
Anastasius	a. 536 mai. 5–p. 536 sept. 19	ACO, IV,I, p. 3 (ep. Tabie); III, p. 188

Medaba, Medeba, Medba, Mādabā, Mā'dabā

Vescovado della provincia di Arabia; località ricordata in HIEROCLES (722,6: HONIGMANN, p. 44), GEORGIUS CYPRIUS (HONIGMANN, p. 68), nella *notitia* I (PARTHEY, p. 92)

Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 769-772; H. LECLERCQ, DACL, X, coll. 806-885; HÖLSCHER, RE, XV, col. 29; BAGATTI, *Gentilité*, p. 243ss. ABEL, II, pp. 165, 186-187, 202, 381-382

Gaianus	a. 451 oct. 25–?	ACO, II,VI, p. 16; II,I,II, p. 154
Gaianus	458–?	SCHWARTZ, *Kyrillos*, pp. 52-53; LECLERCQ, DACL, X, col. 877
Elias	531–534	M. PICCIRILLO, *Madaba-Giordania, la chiesa della Vergine*, TS, LVI (1980), pp. 287-289
Ioannes	a. 562 sept.–?	S. SALLER, *The works of Bishop John of Madaba in the light of recent discoveries*, LA, XIX (1969), pp. 145-167; M. PICCIRILLO, *Madaba rinasceva cento anni fa*, TS, LVI (1980), pp. 304-313; cfr. LECLERCQ, DACL, X, col. 877
Sergius	a. 576–p. 596	

Cyrus	saec. VI	M. PICCIRILLO, *Madaba, il complesso liturgico della cattedrale*, TS, LIX (1983), pp. 55-60
Leontius	604–608	PICCIRILLO, *Madaba-Giordania*, pp. 287-289
Theophanes	saec. VII	

Petra, Krach, Arach, Wādī Mūsā

Sede metropolitana della provincia di Palestina *tertia*. Dal 66 d.C. annessa all'impero, come parte della provincia romana di Arabia; località ricordata in HIEROCLES (721,2: HONIGMANN, p. 43), GEORGIUS CYPRIUS (HONIGMANN, p. 68), nelle *notitiae* I e V (PARTHEY, pp. 91, 144)

a) **Petra ob. primaeva et byzantina**

Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 721-728; G. HÖLSCHER, RE, XIX, coll. 1170-1178; H. LECLERCQ, DACL, XIV, coll. 654-655; ABEL, II, pp. 407-408

Asterius (de Arabia)	a. 343/344–p. 362	TURNER, I, p. 554; PG, 26, coll. 796-809; cfr. DC, V, pp. 118-126; G. BARDY, DHGE, IV, coll. 1166-1167
Iason	a. 447–?	LECLERCQ, DACL, XIV, col. 655
Ioannes	a. 457 aut.–?	ACO, II,V, p. 23, n. 17
Theodorus	a. 536 sept. 19–?	ACO, III, p. 188
Athenogenes	ab saecc. VI ad VII	IOANNES MOSCHUS, *Pratum spirituale*, 127-129; PG, 87/3, coll. 2988-2993
Dorotheus	a. 1672 mar. 16–?	MANSI, XXXIV, col. 1771

b) **Petra ob. semiariana**

Germanus	a. 359 sept. 27–?	EPIPHANIUS, AH, III,I: PG, 42, col. 453: GCS, 37, p. 301

Phaenus, Phaenon, Phaino, Ḫirbat Faynān

Vescovado della provincia di Palestina *tertia* (ABEL, II, p. 170); già della provincia di Arabia e dal 295 di Palestina *salutaris*; località ricordata in HIEROCLES (723,1: HONIGMANN, p. 44), GEORGIUS CYPRIUS (HONIGMANN, p. 68), nella *notitia* I (PARTHEY, p. 92: provincia di Arabia)

Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 745-748; G. HÖLSCHER, RE, XIX, coll. 1592-1593; ABEL, II, pp. 169, 182, 201

Saidas	a. 431 iun. 22–?	ACO, I,I,II, p. 4
Caiumas	a. 449 aug. 8–?	HONIGMANN, *Lists*, p. 36

Petrus	a. 518 aug. 6–?	ACO, III, p. 80
Ioannes	a. 536 sept. 19–?	ACO, III, p. 189

Pharan, Paran, mons Sinai, Fayrān

Vescovado della provincia di Palestina *tertia*; località ricordata in NILUS DOXAPATRIUS (PARTHEY, p. 276)

Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 747-758; L. CHEIKHO, *Les Archevêques du Sinai*, in *Mélanges de la Faculté orientale. Université Saint-Joseph*, II (1907), pp. 408-421; ABEL, II, pp. 201, 205, 404; BAGATTI, *Gentilité*, pp. 60-61, 231; cfr. H. LECLERCQ, DACL, VIII, coll. 1966-1968; G. HÖLSCHER, RE, XIX, coll. 1811-1812

Netras, Nateras	?–?	PG, 65, col. 312
Macarius	a. 453–?	ACO, II,I,III, pp. 131-132; cfr. DC, II, pp. 129-130
Photius	a. [524/544]–?	JOANNES MOSCHUS, *Pratum spirituale*, 127: PG, 87,3, col. 2989
Theodorus, monoth.	p. 633 a. 649 oct. 5–?	E. AMANN, DTC, XV, coll. 279-282
Constantinus	a. 870 febr. 28–?	MANSI, 16, col. 194
Marcus	?–?	CHEIKHO, p. 416
Simeon	?–?	ASSEMANI, BO, II, p. 511
Iorius	?–1033 iul. 26	AASS *iulii*, VI, pp. 340-342; LE QUIEN, III, col. 754
Iohannes	a. 1091–?	CHEIKHO, p. 416
Zacharias	?–?	CHEIKHO, pp. 416-417
Georgius	?–?	CHEIKHO, p. 417
Gabriel	?–?	
Iohannes	a. 1164–?	
Simeon	a. 1203–p. 1218	
Euthimius	a. 1223–?	CHEIKHO, p. 418
Macarius	a. 1224–?	
Germanus	a. 1228–?	
Simeon	a. 1258–?	
Iohannes	a. 1265–?	
Arsenius	a. 1290–?	
Simeon	a. 1306–?	
Dorotheus	?–?	
Germanus	a. 1333–?	
Marcus	a. 1358–?	
Iob	?–?	
Athanasius	?–?	CHEIKHO, p. 419
Saba	?–?	
Abramios	?–?	
Gabriel	?–?	
Michael	?–?	

Silvanus	?–?	CHEIKHO, p. 419
Cyrillus	?–?	
Eugenius	1567–1583	CHEIKHO, p. 419; cfr. LE QUIEN, II, col. 757
Anastasius	1583–1592	CHEIKHO, p. 419
Laurentius	1592–1617	
Ioasaph	1617 sept. 30-1667	
Nectarius, el., tr. ad Hieros.	?–?	
Ananias, dem.	1667–1677	CHEIKHO, p. 420
Ioannicius	1677–1703	
Cosmas	1705–?	
Athanasius	1708 dec. 6–?	
Ioannicius	?–?	
Nicephorus	1729–1749	
Constantius, Kosantius	1749–1759	
Cyrillus	1759–1790	CHEIKHO, p. 421
Dorotheus	1794–1796	
Constantius	1804–1859	
Cyrillus	1859–1867	
Callistratus	1867–1885	
Porphyrius	1885–p. 1893	

Zoara, Doara, Bela, Bala, Segor, Ġūr al-Ṣāfī, al-Ṣāfiyyah (Labruš)

Vescovado della provincia di Palestina *tertia*; località ricordata in HIEROCLES (721,7: HONIGMANN, p. 43), GEORGIUS CYPRIUS (HONIGMANN, p. 68), nelle *notitiae* I e V (PARTHEY, pp. 91, 145)

Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 737-746; ABEL, II, pp. 177, 181, 201, 466; BAGATTI, *Gentilité*, p. 79

Musonius	a. 449 aug. 8– p. 451 oct. 25	HONIGMANN, *Lists*, pp. 36, 51
Isidorus	a. 518 aug. 6–?	ACO, III, p. 79
Ioannes (Διάρων, Ζωόρων)	a. 536 mai. 2– p. 536 sept. 19	ACO, III, pp. 126, 188

Università degli Studi di Padova
Istituto di Scienze religiose

Giorgio FEDALTO

INDICI

(I numeri delle pagine si riferiscono a:

G. FEDALTO, *Liste vescovili del Patriarcato di Gerusalemme*. I. *Gerusalemme e Palestina prima*, OCP 49 (1983) 5-41; ID., II. *Palestina seconda e Palestina terza*, ibid. 261-274).

INDICE DELLE PERSONE

Indice dei luoghi

OCP 49 (1983) 284-302

Les Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain (3)

IIème PARTIE (1)

ADMISSION DANS L'ÉGLISE DES ENFANTS DES FAMILLES CHRÉTIENNES (« PREMIER CATÉCHUMÉNAT ») (2)

Dans notre article précédent, sur l'admission dans l'Eglise de Constantinople des convertis des hérésies ou d'autres religions non chrétiennes, nous avions rencontré à plusieurs reprises une phrase très significative après la renonciation à la croyance d'origine: *il devient chrétien, c.-à-d., il est considéré chrétien-non-baptisé au même titre que les enfants des chrétiens, qui n'ont pas encore reçu le baptême* (3).

Dans ce même article, nous avions anticipé les lignes générales de ce qui était l'*iter* catéchuménal des enfants constantinopolitains

(1) Cf. *Les sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain*: (1) *Etude préliminaire des sources*, OCP 48 (1982) 284-335; (2) Ière partie: *Admission dans l'Eglise des convertis des hérésies ou d'autres religions non-chrétiennes*, OCP 49 (1983) 42-90; (cf. S.N.C.LIEU, *An Early Byzantine Formula for the Renonciation of Manicheism. The Capita VII Contra Manichaeos of 〈Zacharias of Mitylene〉*, Jahrbuch für Antike und Christentum 26 (1983) 152-218.)

(2) Cf. notre *Evolution des rites d'incorporation et de réadmission dans l'Eglise selon l'Euchologe byzantin* (= *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques*. Conférences St.-Serge 1977. Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae ». Subsidia 14) Roma 1978 (abr.: EVO) 31-76. Et aussi: Михаил Арранц, О. И., *Исторические заметки о чинопоследованиях Таинств по рукописям Греческого Евхология*, 3-ий курс, Ленинградская Духовная Академия 1979 (abr.: IST) 15-75.

(3) Cf. OCP 49 (1983) 63 et 71.

de la période post-iconoclaste (essentiellement le même qu'avant l'iconoclasme, selon le témoignage de BAR (4)). Cette période que

(4) Cf. notre système de sigles: OCP 48 (1982) 290 et ss. et OCP 49 (1983) 42, note 3:

ALM-KM: A. Алмазов, *История чинопоследований Крещения и Миропомазания*, Приложения, Казань 1884.

ANS: A. Strittmatter, *The « Barberinum S. Marci » of Jacques Goar*, Ephemerides Liturgicae 47 (1933) 329-367. Cité selon les n°n° de l'auteur et non selon les pages de la revue; cf. BAR.

APA: ΣΥΜΕΩΝ Θεσσαλονίκης, *Τὰ ἅπαντα*, Δ' ἔκδ., Θεσσαλονίκη 1882; cf. Migne P. G. 155.

BAR: *Barberini 336* (OCP 48, 1982, 295); cf. ANS.

BES: *Grottaferrata G.b.I* (OCP 48, 1982, 290 et 314); cf. STA.

COI: *Coislin 213* (OCP 48, 1982, 309); cf. DUN.

CON: F. Conybeare, *Rituale Armenorum*, Oxford 1905.

DMITR I, DMTR (DMITR II), DMITR III: A. Дмитриевский, *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православнаго Востока*, т. I: Τυπικά, Киев 1895; т. II: Εὐχολόγια, Киев 1901; т. III: Τυπικά, Петроград 1917.

DMITR-D: A. Дмитриевский, *Древнейшие патриаршие типиконы: Святогробский Иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви*, Киев 1907.

DUN: J. Duncan, *Coislin 213, Euchologe de la Grande Eglise*, Dissertatio ad lauream, Pontificium Institutum Orientale, Romae 1978. Cité selon les pages; cf. COI.

EBE: *Athènes 662* (OCP 48, 1982, 316); cf. TRE I.

EVO: cf. supra note 2.

GOAR: J. Goar, *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum...*, 2a ed., Venetiis 1730 (Graz 1960).

GUI: D. Guillaume, *Baptême*, Rome 1979.

IST: cf. supra note 2.

JAC: A. Jacob, *L'Euchologe de Porphyre Uspensky. Cod. Leningr. gr. 226* (Xe siècle), Le Muséon 79 (1965) 173-214. Cité selon les n°n°, comme ANS; cf. POR.

KEK: K. Кекелидзе, *Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их науное значение*, Тифлис 1908.

KRA: Н. Красносельцев, *Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки*, Казань 1885.

MAT II: J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Eglise. Ms Sainte-Croix* n° 40, t. II (= OCA 166) Rome 1963.

MEE: P. de Meester, *Studi sui Sacramenti amministrati secondo il rito bizantino*, Roma 1947.

MER: E. Mercenier, *La prière des Eglises de rite byzantin*, I, Chevetogne 1947.

MES: A. Jacob, *Un euchologe du Saint-Sauveur « in Lingua Phari » de Messine. Le Bodleianus Auct. E. 5.13*, Bulletin de l'Institut Belge de Rome 50 (1980). Cité selon les n°n°, comme ANS.

nous appelons « post-iconoclaste », s'étendra, selon les *typika* et les euchologes constantinopolitains dont nous disposons, depuis le IXe jusqu'au XIIIe ou XIVe siècle.

Puisque la plupart des euchologes conservés, aussi bien constantinopolitains que périphériques, contiennent les rites catéchuménaux et baptismaux, dans cette partie de notre travail nous ne pourrons pas les citer tous, et nous devrons nous imposer la sélection des documents les plus importants pour ce qui est du texte à étudier.

Cette sélection ne sera pas arbitraire, bien entendu, et chaque fois nous tâcherons de justifier le choix de nos sources secondaires

PAP: N. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, Ἀθῆναι 1927.
PAS: G. Passarelli, *L'Eucologio Cryptensis G.b.VII* (= Analekta Vladadon 36) Thessaloniki 1982. Cité selon les n^o^n^o^, comme ANS.
POR: *Porfirii-Leningrad 226* (OCP 48, 1982, 300); cf. JAC.
PRI: A. Дмитриевский, *Богослужение в Русской Церкви в XVI веке*, Приложения, Казань 1884.
ROM: *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, Ρώμη 1873.
SEV: *Sevastianov 474-GBL Moscou 27* (OCP 48, 1982, 303).
SIN: *Sinaï 959* (OCP 48, 1982, 305); cf. DMTR.
STA: G. Stassi, *L'Eucologio G b 1 « Bessarione » di Grottaferrata*, Dissertatio ad lauream, Pontificium Institutum Orientale, Romae 1982. Cité selon les n^o^n^o^, comme ANS; cf. BES.
TRE I: Π. ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, *Μικρὸν Εὐχολόγιον*, τ. I, Ἀθῆναι 1950.
ZER: Σ. ΖΕΡΒΟΣ, *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, Β' ἔκδ., Βενέτια 1862 (Ἀθῆναι 1970).

N.B.: Pour ce qui est des majuscules entre parenthèses, nous rappelons notre système de classification d'après BES (OCP 48, 1982, 291-295): A) ordinations; B) catéchuménat et baptême; C) conversions; D) réconciliation des renégats; E) défunts; F) prières de communion; G) mariage; H) couronnement impérial, etc.; I) adoption fraternelle, etc.; J) rémission de peines; K) pénitence; L) mauvaises habitudes et impureté légale; M) mauvais esprits; N) coupe de cheveux et pose de voile; O) malades; P) mourants; R) initiation monastique.

Auteurs non cités:
E. Branişte, *Le déroulement de l'Office d'Initiation dans les Eglises de Rite Byzantin et son Interprétation*, Ostkirchliche Studien 20 (1971) 115-129.
R. Hotz, *Sakramente in Wechselspiel zwischen Ost and West* (= Ökumenische Theologie, Bd. 2) Gütersloh-Köln 1979.
A. Schmemann, *Of Water and the Spirit* (= *Sacraments and Orthodoxie*) New York 1965; idem (= *The World as Sacrament*) London 1966.
Autre bibliographie dans:
G. Winkler, *Das armenische Initiationsrituale* (= OCA 217) Rom 1982.

ou non constantinopolitaines, les sources principales restant en théorie les sept manuscrits présentés dans notre premier article (5), et que d'ores et déjà nous appellerons par le sigle « mss CP » (manuscrits constantinopolitains); mais il nous faudra dans les articles sur le baptême passer de SEV (qui ne contient que de courts fragments des rites baptismaux: cf. OCP 48, 1982, 304, ainsi que ALM-KM 4, 8, 20 ss., dans les notes), de COI (à qui ont été arrachés tous les ff. concernant le baptême: cf. OCP 48, 1982, 311) et de SIN (qui a un rite d'onction post-baptismale différent de celui de BAR POR BES EBE, cf. infra).

Pour les sources secondaires, ou « mss non CP », nous donnerons la préférence à des « mss non CP de type a) » et qui seront ceux qui transmettront deux points importants de la tradition constantinopolitaine: 1°: « la Cathéchèse » patriarcale du Vendredi Saint, B4^II^) (6); 2°: l'onction post-baptismale de BAR POR BES EBE (seule onction du front, des yeux, des narines, de la bouche et des oreilles, avec la formule *Sceau du don du Saint-Esprit* une seule fois). Tous les euchologes qui augmenteront (comme SIN: *Sinaï 959*) ou diminueront le nombre de parties du corps à oindre, ou qui encore, ajouteront d'autres formules d'onction (et ici la variété est très grande à partir des vénérables *Sinaï 957* et *Sinaï 958*), nous les classifierons par le sigle « mss non CP de type b) ». A son moment nous classifierons ces euchologes périphériques selon les onctions et les formules (7), en vue d'une hypothétique ébauche d'arbre généalogique des euchologes en question. Exercice d'autant plus nécessaire que l'Euchologe imprimé prescrit l'onction de plusieurs parties du corps en plus de la tête.

En voulant anticiper, nous pouvons dès maintenant signaler quels sont les mss par nous étudiés qui peuvent être classifiés comme « mss non CP de type a) » ayant une onction post-baptismale limitée aux cinq parties de la tête avec une seule formule, et quels sont ceux « de type b) », qui augmentent ou diminuent les nombre des parties du corps à oindre et qui peuvent ajouter d'autres formules d'onction à la seule formule constanti-

(5) OCP 48 (1982) (cf. supra note 1).
(6) OCP 48 (1982) 292: BES f. 64^v^; BAR p. 260; GOAR 279. Cf. EVO 42, IST 36 et 49.
(7) Cf. IST 64.

nopolitaine. Il est important de le savoir dès maintenant pour les éliminer des citations de notre travail.

Au type a), en plus de BAR POR BES EBE, appartiennent:

Sinaï 956 (rouleau) du Xe s. (DMTR 17),
Sinaï 973, f. 54, de l'an 1153 (DMTR 93),
Sinaï 960, f. 35, XIIIe s. (DMTR 195),
Sinaï 971, f. ±145, XIII-XIVe s. = DMTR 253,
Vatopedi 324 f. ±227, de l'an 1407 = DMTR 374,
Grottaferrata G.b.VII, f. 57, Xe s. (PAS n° 147),
Grottaferrata G.b. XIV, f. 27, XIIIe s.;

(malheureusement *Vatican 1970* présente une lacune à cet endroit précis, quoique il semble rapporter en général les traditions constantinopolitaines).

Au type b) appartiennent: *Sinaï 957, 958, 959, 962, 961, 1036, 966, 982, 991, 981, 968, 980, 996, Panteleïmon 77* [8], *Patmos 104, Laura 189, Bodlean Auct. E.5.13, Grottaferrata G.b. II, G.b. IV. G.b. X*. De ces « mss non CP de type b) » nous ne ferons qu'un usage exceptionnel pour ce qui est des rites du baptême.

En excluant SIN (*Sinaï 959*) – pour ce qui est du baptême – des euchologes « mss CP », nous ne voulons pas préjuger de son origine. Déjà dans OCP 48 (1982) 308 ss., nous nous étions interrogés à son sujet. Nous préférons rester encore indécis; somme toute la différence entre son onction post-baptismale et celle de BAR POR BES EBE est assez réduite puisqu'il n'ajoute que l'onction des mains à celle des autres cinq parties de la tête.

Puisque la plupart des textes à étudier dans cet article sont des prières conservées dans l'Euchologe imprimé et en usage jusqu'à présent, nous allons nous contenter d'exposer en entier les seules rubriques des « mss CP » et celles de quelques « mss non CP », en général plus concises que celles des livres imprimés, et de donner les *incipits* des prières se trouvant dans l'Euchologe imprimé, en ne remarquant que les variantes du texte les plus notables et dignes d'attention. Pour cela nous donnerons la préférence au texte imprimé de l'Euchologe orthodoxe de Venise de 1862 (Athènes 1970) (ZER), comme texte aujourd'hui plus accessible, étant donné que GOAR reste toujours un livre plutôt rare et de valeur scientifique très relative (cf. en guise d'exemple les erreurs

[8] Cf. G. Passarelli, *L'Eucologio Athon. Pantaleimonensis 77 alias 162 (1890)*, OCP 48 (1982) 143, n° 22.

de transcription par nous relevées dans OCP 49, 1983, note 28). Les Euchologes de Rome 1873 (ROM) et d'Athènes 1927 (PAP) nous semblent moins indiqués comme texte de référence étant donné qu'il s'agit d'éditions prétendues savantes et aujourd'hui hors de commerce; nous les citerons toujours, bien sûr, de même que la 2e édition de GOAR.

Cela pour le texte grec. Pour la traduction française des prières nous nous croyons obligés d'être bien plus généreux, puisque nous voulons commenter ces prières en les plaçant dans leur cadre primitif et que cet essai de travail ne peut se faire qu'en ayant le texte concret devant les yeux.

Pour ce qui est des textes grecs qui ne se trouvent pas dans ZER PAP ROM, nous les donnerons en entier, même s'il se trouvent imprimés dans GOAR ou ailleurs.

Notre texte de départ sera toujours bien entendu l'Euchologe, manuscrit ou imprimé, mais cette fois-ci, puisque le catéchuménat et le baptême conféré par le patriarche à des dates fixes, revêtaient une importance communautaire exceptionnelle, nous aurons à notre service aussi l'ainsi dit « Typikon de la Grande-Eglise », dont nous disposons de trois documents différents: le *Synaxarion-kanonarion* du IXe siècle *Patmos 266* (DMITR I), le *Synaxarion-kanonarion* du Xe siècle *Hagios-Stauros 40* (MAT II) et le *Praxapostolos* du XIe siècle *Dresde 104* (DMITR-D).

Forts de l'évidence des documents étudiés dans l'article précédent *Admission dans l'Eglise des convertis...* (cf. note 1) et partant du fait que jusqu'à maintenant l'Eglise byzantine emploie deux litanies des catéchumènes: celle dite tout le long de l'année pour les simples catéchumènes, et celle des catéchumènes se préparant au baptême, dite à partir de la IVe semaine du Carême, nous continuerons à jouer sur l'hypothèse avancée lors de la description de BES (OCP 48, 1982, 291, note 5) sur l'existence de deux catéchuménats: l'un à long terme, que nous appelons « 1er catéchuménat », et l'autre, de trois semaines, ou de préparation immédiate au baptême, que nous appelons « 2ème catéchuménat ». Cf. aussi l'*iter* d'initiation dans OCP 49 (1983) 44 ss.

PREMIER CATÉCHUMÉNAT OU PRÉ-CATÉCHUMÉNAT

Il était initié par deux prières que nous avons toujours signalées par un seul sigle B1) parce qu'il nous a semblé qu'il existait

un rapport de grande unité entre elles (elles n'étaient séparées que par 32 jours de différence et nous soupçonnons que souvent elles étaient télescopées); dès maintenant nous les appellerons d'un sigle différent :[B1:1] la prière du huitième jour après la naissance et [B1:2] celle (elle est unique dans nos euchologes) du quarantième jour. Tandis que [B1:1] est restée invariée depuis BAR jusqu'à ZER, [B1:2] par contre présente deux rédactions: une plus ancienne correspondant a BAR et aux mss plus archaïques, et une autre à partir de BES jusqu'à ZER. Nous les appellerons A) ou ancienne rédaction, et B) ou nouvelle rédaction. Curieusement, et nous tenterons de trouver une explication, A) est plus riche et plus complète que B). Les variantes de A) sont plus nombreuses aussi, d'après les différents mss. Nous en donnerons son texte grec avec un modeste apparat critique.

1°: [B1:1]: PRIÈRE DU HUITIÈME JOUR APRÈS LA NAISSANCE.

C'est bien la première prière qui ouvre la série des prières de l'*iter* catéchuménal dans tous nos euchologes sans exception, ignorant les actuelles prières du premier jour dont nous parlerons plus tard.

Le même titre ou rubrique précède cette prière dans tous nos mss, à quelque exception près:

Prière pour signer (marquer du signe de la croix, bénir) *un enfant recevant le nom le huitième jour après la naissance.* [Seul EBE, et avec lui d'autres mss de type b), font précéder la prière d'une rubrique plus détaillée: *Il faut savoir que le huitième jour après la naissance, le nouveau-né est apporté à l'église par la nourrice* (maïa) *pour recevoir le nom. Le prêtre devant le portail de l'église dit sur eux la prière habituelle et « le » signe sur le front, sur la bouche et sur la poitrine et ainsi il fait le congé.* Le codex *Grottaferrata G.b. II*, f. 72v, attribue cette prière à S. Cyrille de Jérusalem]:

[B1:1]: ZER:

1 Seigneur notre Dieu, nous te prions et te demandons
  [BES BAR POR SIN: nous te prions et te supplions]
  [EBE: nous te prions, te supplions et te demandons]:
2 que la lumière de ta face soit marquée sur ton serviteur N.

3 et que la Croix de ton Fils unique soit marquée aussi
  dans son coeur et dans ses pensées,
4 pour échapper à la vanité du monde
  et à toute mauvaise attaque de l'ennemi
5 et pour suivre tes préceptes.
6 Et accorde Seigneur que ton saint Nom
  demeure en lui sans jamais être renié;
7 (qu'il soit) au temps opportun agrégé à ta sainte Eglise
8 et parvienne à la perfection
  par les redoutables mystères de ton Christ;
9 afin qu'ayant vécu selon tes commandements,
10 et gardé intact le sceau,
11 il arrive à la béatitude
  des [BES BAR: de tes] élus dans ton royaume.

Par la grâce et la philanthropie de ton Fils unique [BES: de ton Christ] avec lequel tu es béni avec le tout-saint ...
  [BAR BES ajoutent après la prière:
Et finie la prière, il signe l'enfant sur le front, sur la bouche et sur la poitrine.] (9)

(9) (N.B.: Chaque fois que nous citerons (DMTR), entre parenthèses, nous indiquerons par là que nous connaissons le document cité soit directement par microfilm, soit par une autre édition critique; si la citation est = DMTR, cela veut dire que nous dépendons exclusivement de l'*Opisánie* de DMITRIEVSKII. Le chiffre qui suit BAR indique la page de ce codex, les chiffres des autres mss, le feuillet; ceux qui suivent ANS, JAC, PAS, STA, etc. les n°n° des descriptions de ces auteurs. Des autres ouvrages nous citons la page de l'édition).

BAR 170 (ANS 114) (CON 389): Εὐχὴ εἰς τὸ κατασφραγίσαι παιδίον λανβάνον ὄνομα τῇ Η' ἡμέρᾳ τῆς γεννήσεως αὐτοῦ· Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν· σοῦ δεόμεθα καὶ σὲ ἱκετεύομεν σημειωθήτω (ANS: σημειώθητι) ...; post orationem: Καὶ πληρουμένης τῆς εὐχῆς σφραγίζει αὐτοῦ τὸ μέτωπον καὶ τὸ στῆθος καὶ τὸ στόμα. Sequitur oratio [B1:2]; POR 72v (JAC 127): ut BAR; sine ekphônîsi; SEV 46v (ALM-KM 4): Τάξις ἀκόλουθος (ALM-KM: ἀκολουθίας) τοῦ φωτίσματος. Εὐχή ... etc. ut BAR; BES 48 (STA 131): ut BAR (STA: Εὐχὴ ἐπὶ τὸ ...); post orationem: Καὶ πληρῶν τὴν εὐχὴν σφραγίζει αὐτοῦ τὸ μέτωπον, τὸ στόμα καὶ τὸ στῆθος. Sequitur oratio [B1:2]; EBE 79 (TRE I, 324): ut BAR; add: Ἰστέον ὅτι τῇ μετὰ γέννησιν ὀγδόῃ ἡμέρᾳ προσάγεται τῷ ναῷ παρὰ τῆς μαΐας τὸ βρέφος εἰς τὸ λαμβάνειν ὄνομα· ποιῶν (TRE: ποιεῖ) οὖν ὁ ἱερεὺς ἐπ' αὐτῶν τὴν εἰθισμένην εὐχὴν πρὸ τῶν τοῦ ναοῦ πυλῶν σφραγίζει αὐτοῦ τὸ μέτωπον καὶ τὸ στόμα καὶ τὸ στῆθος καὶ οὕτως ἀπολύει. Η εὐχή· Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν· Κ. ὁ Θ. ἡμῶν· σοῦ δεόμεθα καὶ σὲ ἱκετεύομεν, σημειωθήτω ...;

2°: [B1:2]: PRIÈRE DU QUARANTIÈME JOUR APRÈS LA NAISSANCE.

L'Euchologe imprimé apporte quatre prières à cette occasion: deux pour la mère de l'enfant et deux pour l'enfant lui-même. Nos mss ne rapportent que la première pour l'enfant. Nous nous limitons donc à cette seule prière, en nous réservant de parler plus tard des prières pour la mère de l'enfant, B9), de certains mss plus tardifs.

La prière [B1:2], comme nous l'avons dit plus haut, présente deux rédactions: une plus ancienne, A), rapportée par BAR, et une autre plus moderne, B), rapportée par BES. Nous les donnerons toutes deux en français, avec le texte entier de A) en note.

«[**B1:2**]»: BAR (*rédaction ancienne ou A*):

1 Seigneur notre Dieu, qui le quarantième jour
  es monté au temple selon la loi avec Marie ta sainte Mère,
2 et as été reçu dans les bras du juste Syméon,
3 fais croître ton serviteur N. par ta puissance,
4 pour que, arrivant au bain de l'incorruption,
5 il devienne fils de la lumière et du jour,
6 et atteignant la portion du sort de tes élus,
7 il devienne communiant
  du précieux corps et sang de ton Christ,
8 protégé par la grâce de la sainte, consubstantielle
  et indivisible Trinité.

Pour ta gloire et celle de ton Fils unique
  et de ton tout saint et vivifiant Esprit,
  maintenant et toujours...

Sinaï 956 (rouleau) (DMTR 16): deficit B1 B2 B3 B4); *Sinaï 973*, 44^{v} (DMTR 91): ut BAR; sine rubrica post orationem; *Sinaï 960*, 23^{v} (DMTR 194): ut BAR; sine rubrica post orationem; *Sinaï 971*, 100 = DMTR 291: ut BAR; non loquitur de rubrica post orationem; *Vatopedi 324*, 226 = DMTR 373: deficit B1); *G.b.VII*, 46 (PAS 127): ut BAR; sine rubrica post orationem; *G.b.XIV*, 17: ut BAR; sine rubrica post orationem. Cf. PRI 6; ALM-KM 4; KRA 73; CON 389; GOAR 264; ROM 142; ZER 121; PAP 87; MER 329; GUI 25.

[*Sinaï 973* ajoute: *Et portant l'enfant et l'inclinant devant la sainte table, le prêtre dit le* Nunc dimittis.] (10)

---

(10) BAR 172 (ANS 115) (CON 390): Εὐχὴ ὅτε εἰσέρχεται παιδίον εἰς τὴν ἐκκλησίαν τῇ Μ′ ἡμέρᾳ τῆς γεννήσεως αὐτοῦ; sine ulla rubrica post orationem; [POR 73 (JAC 128): Εὐχὴ ὅτε εἰσέρχεται παιδίον μετὰ Μ′ ἡμέρας ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ; sine ulla rubrica ut BAR; *Sinaï 973*, 44^{v} (DMTR 91): Εὐχὴ εἰς τὸ σαραντῆσαι παιδίον; cf. infra rubricam post orationem; *Sinaï 960*, 24 (DMTR 194): Εὐχὴ εἰς τὸ σαραντῆσαι γυναῖκα; sine ulla rubrica post orationem; *Sinaï 971*, 101 = DMTR 251: Εὐχὴ ἐπὶ βρέφους τεσσαρακονθημέρου; *G.b.VII*, 46^{v} (PAS 128): in margine externo, sine titulo, alius manus; *G.b.XIV*, 17^{v}: Εὐχὴ εἰς τὸ ἐκκλησιάσαι παιδίον; incompleta ob defectum saltem unius folii]:

172 [B1:2] Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν· ὁ ἐν [1] τεσσαράκοντα ἡμέραις [2] κατὰ τὸν νόμον [3] εἰς
173 τὸ ἱερὸν [4] ἀνελθὼν μετὰ [5] Μαρίας τῆς [6] ἁγίας [7] μητρός σου· [8] καὶ ἐν ταῖς || ἀγκάλαις τοῦ δικαίου Συμεὼν δεχθείς· [9] αὔξησον καὶ [10] τὸν δοῦλόν σου — τόν δε — τῇ δυνάμει σου [11] ἵνα [12] τυχὼν [13] καὶ [14] τοῦ λουτροῦ τῆς ἀφθαρσίας γενήσεται [15] τέκνον φωτὸς καὶ ἡμέρας· καὶ τυχὼν [16] τῆς μερίδος [17] τοῦ κλήρου τῶν ἐκλεκτῶν σου [18] κοινωνὸς γένηται [19] καὶ [20] τοῦ [21] τιμίου σώματος καὶ αἵματος [22] τοῦ Χριστοῦ [23] σου φυλαττόμενος [24] τῇ χάριτι τῆς ἁγίας,[25] ὁμοουσίου καὶ ἀδιαιρέτου Τριάδος. [26] ΕΚΦΩ[ΝΩΣ]: Εἰς δόξαν [27] σὴν καὶ τοῦ μονογενοῦς [28] σοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ παναγίου καὶ ζωοποιοῦ σοῦ Πνεύματος· νῦν καὶ ἀεὶ [29].

Ejusdem fere redactionis cf. *Sinaï 958*, f. 58^{v} (DMTR 25) et *Synod 280* = PRI 19; sed etiam *Sinaï 959* (SIN), f. 79^{v}, (DMTR 53), cui sequitur B9) pro matre pueri.

---

[1] εν add ταις *Sinaï 960*. [2] ημεραις add ταις POR. [3] κατα τον νομον] του νομου *Sinaï 973*. [4] εις το ιερον] και εν τω ναω *Sinaï 973*. [5] μετα] υπο *Sinaï 973, 960, G.b.XIV*. [6] της add αχραντου *Sinaï 973*. [7] αγιας] αχραντου σου μητρος *G.b.XIV*. [8] σου add παρθενου POR] και θεοτοκου *Sinaï 960*. [9] δεχθεις] εισελθων POR, *Sinaï 960*] βασταχθεις *G.b.XIV*. [10] και om *Sinaï 973*. [11] τη δυναμει σου om *Sinaï 973*. [12] ινα add και *Sinaï 973*. [13] τυχων] τυχη POR, *G.b.XIV*. [14] και om POR, *G.b.XIV*. [15] γενησεται] και γενηται *G.b.XIV*. [16] τυχων] αξιωθη POR, *G.b.XIV*. [17] μεριδος add και *G.b.XIV*. [18] εκλεκτων σου] αγιων *Sinaï 973*. [19] γενηται om POR. [20] και om *Sinaï 973, 960*. [21] του add παλαιου POR. [22] και αιματος om *Sinaï 973*. [23] του Χριστου om POR. [24] φυλαττομενος add συν ημιν *Sinaï 973*. [25] αγιας add και *Sinaï 973, 960*. [26] της αγιας ... Τριαδος] σου POR. [27] εις δοξαν ...] οτι πρεπει σοι πασα δοξα ... *Sinaï 973*. [28] του μονογενους ...] αναρχου σου πατρος και παναγιου και αγαθου και ζωοποιου σου πνευματος νυν και α ... POR. [29] *Sinaï 973* add: Ειτα βασταζων ο ιερευς το παιδιον προσκυνων την αγιαν τραπεζαν λεγει ουτως· Νυν απολυεις. Sequitur B9).

Mais voici la nouvelle rédaction, après l'iconoclasme, conservée dans les euchologes imprimés; nous la faisons précéder par les rubriques des mss:
BES: *Prière pour « ecclésialiser » un enfant le quarantième jour.* [EBE (traduction libre, cf. note en grec): * *Le quarantième jour l'enfant est apporté de nouveau au temple pour être « ecclésialisé », c.-à-d., pour commencer à être introduit dans l'église. Il est apporté par sa mère, purifiée et lavée au préalable, le futur parrain de baptême étant présent. Elle plie la tête ensemble avec l'enfant devant les portes (extérieures:* pylai) *et le prêtre la bénit, et touchant sa tête, il dit:* (deux prières pour la mère, cf. infra B9). *Après quoi, prenant l'enfant dans ses mains, le prêtre se dirige vers le sanctuaire, et place la bouche de l'enfant sur chacune des deux saintes portes* (thyrai) *en guise de salutation, et fait de même vers le saint autel en faisant semblant de se prosterner devant lui. Si c'est un garçon, il lui fait faire trois fois le tour de la sainte table avec un semblant de prostration vers chacun des quatre côtés. Si c'est une fillette, il ne la place pas devant l'autel mais seulement lui fait faire la prostration des trois autres côtés de l'autel. Ayant fait ceci, le prêtre dit en secret le* Nunc dimittis *et depose l'enfant devant les portes du sanctuaire; après il dit:* Prions le Seigneur, *et tout de suite la prière:* [B1:2]. *Après l'*Amen, *il le bénit sur le front, sur la bouche et sur la poitrine, et le parrain le soulève et sort avec lui.*]:

[**B1:2**]: ZER = ± BES EBE (*rédaction nouvelle ou B*):

1 Seigneur notre Dieu, qui le quarantième jour
fus apporté comme un petit enfant au temple légal
par la vierge Marie, ta sainte Mère,
2 et qui as été porté [BES EBE: pris]
dans les bras du juste Syméon,

* N.B.: A cet endroit EBE 79v (TRE I, 325) ajoute une note que nous résumons: « Si le nouveau-né est faible et risque de mourir, il ne faut pas attendre, comme quelques uns le disent erronément, le cinquième ou le sixième jour avant de le baptiser, mais il faut au contraire, tout de suite après la naissance, le laver et le baptiser, pour qu'il ne meure ἀφώτιστος. Et encore, après le cinquième mois de la conception, si pour quelque raison il arrive un avortement, les mères sont passibles de la peine de mort selon les lois et les canons, et en plus responsables en conscience, si l'embrion meurt sans baptême ».

3 Toi-même, Maître tout-puissant,
bénis aussi ce petit enfant,
4 amené ici pour t'être présenté,
Créateur de toutes choses;
5 fais-le croître pour toute œuvre bonne
et à toi agréable,
6 en éloignant de lui toute puissance ennemie
par l'imposition du signe de ta Croix:
7 car c'est Toi, Seigneur, qui protèges les enfants;
8 pour que, fait digne du saint Baptême,
il obtienne la part de tes élus dans ton royaume,
9 protégé, avec nous, par la grâce de la sainte
et consubstantielle et indivisible Trinité.

Car à toi revient toute gloire [BES EBE *manque:* gloire],
action de grâce et adoration,
avec ton Père éternel et ton tout saint et vivifiant Esprit
[BES: au Père et au Fils et au Saint-Esprit]
maintenant et toujours... (11)

(11) BES 48v (STA 133): Εὐχὴ εἰς τὸ ἐκκλησιάσαι παῖδα εἰς τὴν Μ'; sine ulla rubrica; EBE 79v (TRE I, 327): Τῇ δὲ τεσσαρακοστῇ ἡμέρᾳ πάλιν προσάγεται τῷ ναῷ ἐπὶ ἐκκλησιασθῆναι, εἴτ' οὖν ἀρχὴν λαβεῖν τοῦ εἰσάγεσθαι εἰς τὴν ἐκκλησίαν. Προσάγεται δὲ παρὰ τῆς μητρὸς ἤδη κεκαθαρμένης καὶ λελουμένης παρόντος καὶ τοῦ μέλλοντος ἀναδέχεσθαι τοῦτο κατὰ τὸ βάπτισμα. Καὶ κλινούσης ταύτης τὴν κεφαλὴν ἅμα τῷ βρέφει πρὸ τῶν πυλῶν, τὴν τοῦ σταυροῦ σφραγίδα ποιῶν ὁ ἱερεὺς ἁπτόμενός τε τῆς κεφαλῆς αὐτῆς λέγει· (cf. parvas differentias apud TRE) dicuntur duo orationes pro matre, cf. infra B9). EBE 80v (TRE I, 330): Εἶτα τὸ παιδίον αὐτὸ μετὰ χεῖρας λαμβάνων ὁ ἱερεύς, εἰς τὸ θυσιαστήριον ἀπάγει· καὶ ἐπιτιθεὶς τὸ στόμα τούτου παρ' ἑκατέρα τῶν ἁγίων θυρῶν ἐν σχήματι ἀσπασμοῦ, τὸ αὐτὸ δὲ ποιῶν καὶ εἰς τὴν ἁγίαν τράπεζαν, σχηματίζει αὐτὸ ὡς προσκυνοῦν. Καὶ εἰ μὲν ἄρρεν ἐστί, περιέρχεται τρίτον τὴν ἁγίαν τράπεζαν καὶ κατὰ τὰ τέσσαρα μέρη ταύτης τελεῖ τὸ σχῆμα τῆς προσκυνήσεως. Εἰ δὲ θῆλυ, εἰς μὲν τὸ ἔμπροσθεν οὐκ ἄπεισι μέρος· εἰς ἕκαστον δὲ τῶν λοιπῶν τριῶν ἐκ τρίτου παραγίνεται καὶ τελεῖ τὴν προσκύνησιν. Τούτων δὲ γινομένων, λέγει καθ' ἑαυτὸν ὁ ἱερεὺς τό Νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου δέσποτα, καὶ μετὰ ταῦτα τίθησι τὸ παιδίον ἐπὶ τὰς θύρας τοῦ θυσιαστηρίου καὶ λέγει· Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν· καὶ εὐθὺς ἡ εὐχή· [B1:2]. Καὶ μετὰ τὸ 'Αμήν, σφραγίζει τὸ μέτωπον αὐτοῦ καὶ τὸ στόμα καὶ τὸ στῆθος· καὶ οὕτως ὁ ἀνάδοχος λαμβάνει αὐτὸ καὶ ἐξέρχεται. Sequitur B3); cf. *Synodal 279* = PRI 7; ALM-KM 4. Selon les *Synodal 280, 281* du XVe s. = PRI 18-19, si l'enfant est une fille, on ne l'introduit pas dans le sanctuaire. Cf. GOAR 267; ROM 144; ZER 123; PAP 89; MER 332; GUI 28. N.B.: Puisque les variantes

Si maintenant nous comparons entre elles [B1:2]A) et [B1:2]B), nous constatons des différences notables mais peu importantes dans le sens profond de chaque prière. Soit A) soit B) se rapportent surtout au fait évangélique de la présentation au Temple de de l'Enfant Jésus. A) fait allusion au baptême et à la communion, B) seulement au baptême, mais aucune des deux ne parle du sceau de l'onction, qui semble par contre présent dans la prière du 8e jour, [B1:1], après avoir parlé des sacrements de l'initiation de manière suffisemment concrète.

Le mot « ecclésialiser » ou même « être ecclésialisé » des documents plus récents est remarquable; il peut avoir un sens théologique (cfr. la traduction slave *вцерковление, вцерковлять*) ou tout simplement n'être qu'un néologisme pour déterminer une action materielle, celle de l'introduction dans l'église du candidat au baptême.

Il est curieux que cette prière manque dans la première rédaction du vénérable *G.b.VII*. Distraction du copiste ou omission symptomatique, indiquant que la prière du 8e jour suffisait? Nous n'écartons pas cette seconde hypothèse, d'autant plus que la prière du 8e jour, notre [B1:1], est une prière très complète, contenant tous les éléments nécessaires et suffisants pour créer un catéchumène (de premier dégré):

a. imposition de la croix, équivalent de la lumière de la face de Dieu, c.-à-d., de sa bienveillance paternelle,
b. Croix comme antidote de l'ennemi et garantie de fidélité,
c. future agrégation à l'Eglise par les sacrements,
d. vie selon les commandements,
e. garde du « sceau »,
f. obtention de la béatitude.

Il faut remarquer en outre que la prière [B1:1] ne fait aucune allusion à la circoncision du Seigneur ni à l'imposition du nom; donc aucune imitation biblique, comme c'était le cas pour [B1:2].

Dans les euchologes imprimés suit encore une prière de

---

du texte entre BES EBE d'une part et les imprimés de l'autre ne sont pas notables, nous ne donnons pas d'apparat critique, nous contentant de quelques remarques à l'intérieur de la traduction française de ZER, comme dans [B1:1].

kephaloklisia, qui ne figure dans aucun de nos mss [12]. Elle continue le sens et répète des idées de [B1:1] et [B1:2]; nous l'appellerons [B1:3]; voici quelques unes des phrases plus importantes (nous omettons celles qui font allusion au fait évangélique lui-même pour nous concentrer sur les idées qui se rapportent à l'initiation de l'enfant):

[**B1:3**]: ZER:

Dieu et Père tout-puissant
qui par la voix éclatante du prophète Isaïe,
as prédit la conception par la vierge de ton Fils unique...
Toi-même Seigneur, bénis ce nouveau-né
avec ses parents et ses parrains,
et rends-le digne, au temps voulu,
de renaître de l'eau et de l'esprit,
et agrége-le à ton saint troupeau de brebis
douées de raison, appelées du nom de ton Christ.
Car tu es celui qui habites au plus haut des cieux,
et qui regardes ce qui est humble,
et à toi nous rendons gloire, Père et Fils et Saint-Esprit...

Cette prière suppose qu'on a déjà fait la purification de la mère, B9) (cf. infra), mais que l'enfant n'est pas encore baptisé. Donc, la prière [B1:3] ne peut être que tardive, postérieure en tout cas à l'apparition des prières B9).

Témoignage de Syméon de Thessalonique

Si nous faisons recours aux commentaires de Syméon de Thessalonique dans son *De Sacramentis*, nous trouvons qu'au début du XVe siècle, les choses avaient un peu évolué.

---

(12) Mais cf. TRE I, 332, car elle est rapportée par quelque ms d'Athènes; exceptionnellement dans l'*Opisánie*: *Sinaï 982*, 33v = DMTR 234, du XIIIe s., où [B1:3] précède [B1:2] qui pour l'occasion devient une prière de *kephaloklisia* (le contraire de la praxis actuelle); cf. développement singulier des rites: *Sinaï 968*, 78 = DMTR 397, de l'an 1426, mais sans [B1:3]; nous avons par contre deux fois [B1:2]: rédaction A) et B). Cf. aussi *Sinaï 980*, 146 (DMTR 432) de 1475.

On pratiquait déjà un rite domestique le jour même de la naissance. Nous l'avons appelé BO1), quoique nous n'avons pas l'intention de nous en occuper vu sa tardive apparition dans les mss (13). Le rite selon Syméon, qui ne parle pas de prière, consistait dans la bénédiction de l'enfant et la purification de la mère et des femmes présentes. Cela se faisait par une aspersion de la maison avec de l'eau bénite et par une triple bénédiction sur le front, sur la bouche et sur le cœur de l'enfant (14).

Le 8e jour, Syméon rappelle la circoncision et l'imposition du nom de Jésus (éléments absents de la prière [B1:1]). Il expose une très belle théorie sur le huitième jour comme jour répétif et du recommencement du premier, et comme jour de la résurrection et du début de la vie future.

Il explique rapidement la cérémonie de la bénédiction sur le front, comme siège de l'intelligence, de la bouche, comme organe de la parole et du cœur comme source de la vie. Il parle aussi de l'imposition du nom qui par là est aussi écrit dans les cieux. Il conclut en affirmant que l'enfant est rendu à la mère, ce qui contraste un peu avec certaines rubriques des euchologes qui parlaient de la présence de la *maïa* (qui en soi pourrait signifier « mère », ou « marraine » mais dans notre contexte semble plutôt indiquer la nourrice).

Sur le 40e jour Syméon s'étend un peu sur les faits évangéliques, mais reste sobre sur les cérémonies. Il n'ajoute rien en tout cas à ce que nous savions déjà par EBE (15).

(13) *Kostamonitou 59(62)* (ff. non indiqués = DMTR 368) XIV-XVe s.; *Alexandrie 371(48)*, f. 120 = DMTR 382, a.D. 1407; *Sinaï 968*, f. 73 (DMTR 394) a.D. 1426; TRE I, 318. Cf. GOAR 261; ROM 140; ZER 119; PAP 85; MER 326; GUI 23. PG 155, ch. 58, 208C. Quoique venant d'une tradition différente cf.: *Alexandrie 371-48*, 121 = DMTR 382, de l'an 1407:

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ πλάσας ἐκ τοῦ χόος τὸν ἄνθρωπον καὶ ἐξ αὐτοῦ ἀναπλάσας γυναῖκα καὶ ἰσοτιμίᾳ τιμήσας αὐτήν, παραβάντας δὲ αὐτοὺς τὴν ἐντολήν σου ἐκβαλὼν τοῦ παραδείσου σου ... (PRI 3). Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ ἀληθεινὸς τῆς ζωῆς, ὁ χαρισάμενος ἡμᾶς τοὺς ἀναξίους δούλους σου εὐλογεῖν καὶ ἁγιάζειν τοὺς ὑπερχομένους τῇ ἁγίᾳ σου ἐκκλησίᾳ καὶ προσκυνοῦντας τὸ ὄνομά σου τὸν ἅγιον ...

(14) PG 155, ch.58-59, 208CD; APA 82.

(15) PG 155, ch.60, 209A-212A; APA 83.

Suit une casuistique, qui nous amène à une praxis dans laquelle le sens de l'« ecclésialisation » du 40e jour s'est déjà perdu. Les théologiens ont déjà sapé le vrai sens de cette entrée dans l'Eglise du petit catéchumène. Ainsi, Syméon distingue deux cas: si l'enfant est déjà baptisé au 40e jour ou s'il ne l'est pas encore.

S'il est déjà baptisé, on procède selon les rubriques de EBE: l'enfant est introduit au sanctuaire; si par contre, il ne l'est pas, la prostration vers le sanctuaire se fait dans la colonnade (près de l'entrée de l'église vraisemblement). Mais à partir de ce moment, l'enfant est considéré comme catéchumène, tandis que la mère, déjà purifiée reçoit le droit d'entrer dans l'église quand elle le veut et d'y recevoir les saints mystères (16).

3°: B9): PURIFICATION DE LA MÈRE.

Il était normal que, puisque les rites et la prière d'entrée au temple du nouveau-né suivaient l'évocation historique de l'entrée de Jésus au Temple, on ait songé par là-même à appliquer à la mère de l'enfant les rites de la purification de Marie qui ont eu lieu le même 40e jour. Et cependant il faudra attendre EBE pour trouver cette pratique à Constantinople. Seuls des mss périfériques commencent à un certain moment à donner en appendice une prière que nous avons appelée d'après SIN: B9); cette prière plus tard prendra la première place devant [B1:2], et cela était logique, car si la mère était purifiée avant l'entrée de l'enfant, elle pouvait prendre part aussi aux cérémonies de l'ecclésialisation ou entrée dans l'Eglise de son enfant.

EBE, 79v-80 et avec lui l'Euchologe imprimé (17), présente deux prières, que nous appellerons [B9:1] et [B9:2]. Les plus anciens mss périferiques n'en donnent qu'une seule, soit la première soit la seconde. Syméon de Thessalonique, lui reste dans l'imprécision: il parle de « prières » pour la mère et pour l'enfant (18).

(16) PG 155, 212AB; APA 84.

(17) GOAR 267; ROM 143; ZER 122; PAP 88; TRE I, 327; MER 330; GUI 27.

(18) PG 155, 212 A; APA 84.

Etant des prières de purification et, dans un certain sens, des prières pénitentielles, leur contenu peut avoir un certain intérêt dans notre travail sur les sacrements. Curieusement aucune des deux prières ne se rapporte au fait évangélique de la purification de Marie, mais les deux font allusion au baptême de l'enfant. Les voici en raccourci:

[B9:1]: ZER:

Seigneur Dieu tout-puissant...
qui par le Verbe as créé tout être doué de raison...
purifie de tout péché et de toute souillure
ta servante que Tu as sauvée,
et qui vient à ta sainte église,
afin de pouvoir communier sans blâme
à tes saints mystères.
(On arrête ici la prière si l'enfant n'est plus en vie).
Bénis l'enfant qui est né d'elle,
élève-le, sanctifie-le,
donne-lui la raison, la prudence et la sagesse,
puisque Tu l'as amené à la vie,
et lui as montré la lumière des sens,
afin qu'il soit digne de la lumière spirituelle,
au moment que tu as établi,
et qu'il soit agrégé à ton saint troupeau,
par ton Fils unique, avec ton très saint... Esprit...

[B9:2]: ZER (prière du *kephaloklisia* dans les imprimés):

Seigneur notre Dieu,
qui es venu pour le salut du genre humain,
assiste ta servante N.,
accorde-lui, par les prières
de ton honorable corps presbytéral
de se réfugier dans ta sainte Eglise catholique
et d'entrer dans le temple de ta gloire;
juge-la digne de la communion
du Corps et du Sang de ton Christ.
Lave la souillure de son corps et la tache de son âme
au terme des quarante jours
afin que, jugée digne

d'entrer dans ton saint temple,
elle glorifie avec nous
ton très saint nom, Père et Fils... (19)

L'absence de ces prières dans les mss les plus classiques, et dans la plupart des mss périfériques les plus anciens, nous pousse à penser que leur origine n'est pas très ancienne et qu'elle obéit à une théologie imprégnée de l'Ancien Testament sur la pureté légale de la femme qui a donné un homme au monde, et qui en bon Evangile n'est coupable d'aucune faute ni souillure.

CONCLUSIONS SUR LE PREMIER CATÉCHUMÉNAT

Les prières du 8e et du 40e jour après la naissance, [B1:1] et [B1:2], marquaient vraiment la vie spirituelle du nouveau-né

(19) GOAR 267; ROM 143; ZER 122; PAP 88; TRE I, 327; ALM-KM 5; KRA 73. Dans les mss que nous appelons périfériques, ces prières se trouvent ensemble dans *Sinaï 966*, 53 = DMTR 207, où [B9:2] est destinée non à la mère, mais aux autres femmes qui l'on assistée; les deux prières sont suivies de [B1:2]. Dans *Sinaï 982*, 34v = DMTR 234, [B9:1] et [B9:2] pour la mère, précédées de [B1:2]. *Grottaferrata G.b.XII*, 3, du XIVe s., possède aussi les deux prières, la seconde comme alternative de la première. Le reste des mss, antérieurs au XIVe s., ne possède qu'une seule prière, et précisément [B9:1]: *Sinaï 962*, 87v (DMTR 69): entre [B1:2] et B7), avec un texte un peu différent des imprimés; *Sinaï 973*, 45 (DMTR 91): entre [B1:2] et B2): avec variantes; *S naï 971*, 102 = DMTR 251: après [B1:2]; *Laura 7*, 52v = DMTR 375: entre [B1:2] et B2); *Bodl. Auct. E.5.13*, 81 (MES 8-2), où elle est attribuée à Cyrille (sic). Les mss qui ne possèdent que [B9:2] comme seule prière sont les plus nombreux: *Grottaferrata G.b.VII*, 27v (PAS 70): hors de tout contexte baptismal; texte avec variantes; *G.b.XII*, 3: après le baptême; *Sinaï 958*, 85v (DMTR 32): texte un peu différent; *Sinaï 959* (notre SIN), 79v (DMTR 53): entre [B1:2] et B2); *Sinaï 1036*, 70 (DMTR 149): avant [B1:2]; *Patmos 105*, 68v = DMTR 167: avant [B1:2]; *Laura 189*, 2 = DMTR 176: après [B1:2]; *Antonin*, 4 = DMTR 188: entre [B1:2] et B2); *Sinaï 960*, 35v (DMTR 196): après le baptême; *Sinaï 981*, 206 = DMTR 343: hors de tout contexte baptismal; *Kostamonitou 59* = DMTR 369 (sans indication du f.): après [B1:2]; etc. Nous nous arrêtons au XIV s. pensant que les usages postérieurs à EBE n'ont pas une grande importance pour notre étude. Nous constatons l'absence de ces prières dans les mss non cités, ainsi que dans *G.b.II*, 73 et *G.b.IV*, tous les deux du XIe s. Le *G.b.II*, 73 prévoit cependant que ce soit la mère qui apporte l'enfant à l'église le 40e jour.

d'une famille chrétienne. Nous pouvons dire que ces deux prières, et surtout la première, faisait du nouveau-né un vrai chrétien, auquel étaient comparés les adultes provenant des hérésies dont on ne reconnaissait pas le baptême, ainsi que les Juifs, Musulmans et autres, juste après leur renonciation à leur foi d'origine, comme nous avons vu dans l'article précédant (cf. note 3 de cet article).

Ce premier catéchuménat des petits enfants put se prolonger dans le temps jusqu'à la possession de l'usage de raison, comme nous verrons dans les articles à paraître.

Puisque l'enfant était déjà « chrétien », on ne craignait pas pour son sort éternel en cas de mort (préoccupation qui apparaît cependant dans Syméon, qui se montre polémique contre ceux qui ne pensent pas comme lui); on attendait l'âge de la « première communion », dirions-nous, afin que les rites de renonciation à Satan et d'attachement au Christ, qui précédaient le baptême, fussent suivis par le candidat lui-même et non seulement par son parrain, usage qui cependant commence à faire son apparition déjà dans nos euchologes patriarcaux, comme nous avons vu lors de la réception des hérétiques et des enfants provenant d'une religion non chrétienne.

Piazza della Pilotta, 4
I – 00187 Roma

Miguel ARRANZ, S.J.

OCP 49 (1983) 303-339

Anaphoral Intercessions, Epiclesis and Communion-rites in John Chrysostom

Among the allusions John Chrysostom makes in his Antiochene writings to the various moments of the Mass there are a few references to the anaphoral intercessions, the epiclesis and the communion-rites. The difficulty here, however, is to discover clues which tell us the order in which the details should be placed. In my book *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts* (1), the sequence proposed is: opening of the curtains, epiclesis, anaphoral intercessions, doxology, fraction, Lord's Prayer, *Sancta Sanctis*, communion. A conjecture concerning the precise moment of the bringing out of the gifts is lacking. A diaconal litany after the doxology is considered not to be attested to (2).

There are two documents in which Chrysostom suggests a connection between some of the points mentioned: *De sacerd.* 6,4 and *In Eph. hom.* 3,4 (3). These documents need a reinterpretation. In the first two paragraphs of this essay, they will be reviewed and a new reconstruction proposed. In a third document, *In Mt. Hom.* 25/26,3, Chrysostom refers to Lk 2,14 in the context of communion. In *Zur Geschichte*, the relation of this allusion to the liturgy of the Mass is too lightly dismissed (4). The text will be reexamined in a third paragraph. A fourth

(1) OCA 187, Roma 1970; henceforth cited as *Zur Geschichte*.
(2) See *Zur Geschichte* 340-344.316f. 360f. 365. 366-375.
(3) PG 48,680f.; *Zur Geschichte* 323f. (doc. 99,I-II) and PG 62,29; *Zur Geschichte* 187 (doc. 64,o-w).
(4) PG 57,331; *Zur Geschichte* 267 (doc. 82,t), see ibid. 375.

section seeks confirmation of the conclusion reached in the third. Finally, the questions provoked by the new reconstruction will be dealt with.

1) **De sacerdotio** 6,4 (doc. 99,II) (5)

In *De sac.* 6,4, Chrysostom exalts the dignity of the priesthood in order to show his own unworthiness to receive it. First he points to the anaphoral intercessions as a clear proof of the priest's eminence: the priest intercedes for the whole world, for the living as well as for the dead. Therefore, his *"parrhesia"* must be greater than that of Moses or Eliah (6). He continues then:

a) Ὅταν δὲ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καλῇ
b) καὶ τὴν φρικωδεστάτην ἐπιτελῇ θυσίαν
c) καὶ τοῦ κοινοῦ πάντων συνεχῶς ἐφάπτηται δεσπότου,
d) ποῦ τάξομεν αὐτόν, εἰπέ μοι; πόσην δὲ αὐτοῦ ἀπαιτήσομεν καθαρότητα, καὶ πόσην εὐλάβειαν;
e) Ἐννόησον γὰρ ὁποίας τὰς ταῦτα διακονουμένας χεῖρας εἶναι χρή,
f) ὁποίαν τὴν γλῶτταν τὴν ἐκεῖνα προχέουσαν τὰ ῥήματα,
g) τίνος δὲ οὐ καθαρωτέραν καὶ ἁγιωτέραν τὴν τοσοῦτον πνεῦμα ὑποδεξαμένην ψυχήν.
h) Τότε καὶ ἄγγελοι παρεστήκασι τῷ ἱερεῖ,
i) καὶ οὐρανίων δυνάμεων ἅπαν τάγμα βοᾷ (7),
j) καὶ ὁ περὶ τὸ θυσιαστήριον πληροῦται τόπος εἰς τιμὴν τοῦ κειμένου (8).

"But when he invokes even the Holy Spirit (a) and performs the sacrifice that inspires the greatest awe (b), and continuously touches the common Lord of the universe (c), where, tell me, shall we rank him? What degree of purity shall we require from him, and what measure of piety? (d). For consider how the hands must be which administer these substances (e), of what quality the tongue that utters those words (f), how the soul that has received such a Spirit should be purer and holier than anyone else (g). Even angels surround the priest at that moment (h), and the whole order of heavenly powers shouts (i), and the space around the altar is crowded (with them) in honour of him who lays upon it (j)".

(5) For convenience sake, I give the texts quoted the number they have in *Zur Geschichte*.
(6) PG 48,680f. *Zur Geschichte* 323 (doc. 99,I).
(7) According to some mss.: ἅπαν τὸ βῆμα, see *Zur Geschichte* 35.
(8) PG 48,681; *Zur Geschichte* 323f.

The priest's grandeur also appears when he calls the Holy Spirit and perfects the sacrifice (a-b). Without doubt Chrysostom means that the priest at the moment of the epiclesis renders the sacrifice perfect or accomplished by calling down the Spirit. After that moment, bread and wine are the body and blood of Christ. Christ is really present in the gifts (9).

A further manifestation of the priest's dignity is the fact that he συνεχῶς touches "the common Lord of the universe" (c). How should the adverb be translated? In *Zur Geschichte*, three possibilities are proposed: "continuously", "par un contact immédiat" (S. SALAVILLE) and "immediately after" (10). It is the first translation that seems to me now the only one acceptable. Since the faithful received communion on their hands (11), the touching of the gifts "par un contact immédiat" is not a privilege of the priest. Chrysostom's line of thought could be supposed to be that the priest's dignity shows forth not only in calling down the Holy Spirit, but also in the fact that immediately thereafter, as soon as Christ is present, he touches Him. But there is little difference between touching Christ immediately after the epiclesis or at a later moment. The idea that immediately touching the gifts after the epiclesis constitutes a sign of the priest's eminence might perhaps have escaped Chrysostom in a homily, but scarcely in a written document in which he collects arguments for refusing his vocation. Thus the only remaining possibility is "continuously".

What in line c is described as a continuous touching of the common Lord of the universe is indicated in line e by "the hands which administer (διακόνουμαι) these substances". Chrysostom uses διακόνουμαι with an object in the accusative. When an object in the dative follows διακόνουμαι, the verb can have a wider sense, but in the construction of our phrase it can only mean "to give", "to distribute". The object in the accusative (*acc. rei*) is the matter which is administered (to some-body) (12).

(9) Cf. *Zur Geschichte* 332. 339f.
(10) Ibid. 324f.
(11) Ibid. 388ff. See also O. NUSSBAUM, *Die Handkommunion* (Köln 1969) 10. 13f. 23.
(12) LIDDELL-SCOTT, s.v. διακονέω, II. For Chrysostom's use of διακόνουμαι meaning "to give" without direct or indirect object, see

Thus, Chrysostom can be referring here only to communion.

We can now specify even more precisely the significance of συνεχῶς. In the sense of "continuously", it can mean "unremittingly", "without interruption" or "at frequent intervals" (13). Since communion is referred to, the second meaning is preferable. It is quite possible that Chrysostom has in mind the act of taking again and again a portion of the eucharistic bread in order to give it to the individual communicants. It is this administering of the gifts which distinguishes the priest from the simple faithful who passively receive the bread, albeit on their hands.

The phrase "consider how the tongue should be that utters those words" (f) again refers to the words of the epiclesis.

"(Consider) how the soul that has received such a Spirit should be more pure and holier than anyone else" (g). This line is certainly not an indication of the fact that the priest called down the Spirit first upon himself and then upon the gifts (although, of course, it does not exclude it), as in the epiclesis of the Byzantine anaphoras of Basil and Chrysostom (14). Chrysostom is referring to the priest's endowment with the Spirit at the moment of his ordination. Still, this is related to the invocation of the Spirit in the epiclesis. Chrysostom's recalling the priest's reception of the Holy Spirit at his ordination shows the importance he attaches to the possession of the Spirit for perfecting

In Mt. hom. 39/40,1 PG 57,435: "And he (Mark, cf. Mk 2,26) adds that he (the priest) gave (ἔδωκεν) (the bread of the Presence) to him (David) ... And he not only allowed (David to eat the bread of the Presence), but also διηκονήσατο ... *In Mt. hom.* 19,2 PG 57,275: Chrysostom comments Mt 2,3 and says that, if possible, even the hands themselves giving (alms) (διακονουμένας χεῖρας) should be invisible; *In Mt. hom.* 82/83,5 PG 58,744; *Zur Geschichte* 378f.: in connection with communion, he opposes διακόνουμαι to μεταλαμβάνω and uses it as a synonym of διανέμω: "Nobody who is inhuman should draw near (for communion), nobody who is totally impure. I say this to you who receive and to you who administer (ὑμᾶς τοὺς διακονουμένους). For it is necessary to speak to you as well, so that you distribute these gifts with much fervour".

(13) Cf. LIDDELL-SCOTT, s.v. συνεχής B.I.a and c.

(14) See BRIGHTMAN, 329, 14-18 and 26-31 (according to the *Cod. Barb.* 336).

the gifts through the same Spirit. The same holds true for the celebrant's present-day calling down of the Spirit first upon himself — although he has already received the Spirit at his ordination — then upon the gifts. This ἐφ' ἡμᾶς is another manifestation, and perhaps even a stronger one, of the idea K. Holl sees expressed in the epiclesis as such and considers as typical of Greek theology, viz. that the Spirit is not given once and for all, but must always come again (15).

In *Zur Geschichte*, it is assumed that Chrysostom mentions the epiclesis after the anaphoral intercessions for rethorical reasons (16). It cannot be denied that the epiclesis indeed forms a climax. But according to Chrysostom, the distribution of the gifts at communion is an activity which requires even greater sanctity and purity than the anaphoral intercessions. The mention of both the epiclesis and the distribution of the gifts forms the climax. The three verbs "to call", "to perfect" and "to touch" all depend on ὅταν (a), to which τότε in line h corresponds. The epiclesis and the distribution of the gifts have in common that at their performance angels surround the priest. The full emphasis falls on τότε, and it is the presence of the angels which distinguishes these acts from the one previously pointed out, the anaphoral intercessions. This presence shows that they are even loftier than the anaphoral intercessions, when the angels are not present.

Thus it follows that the anaphoral intercessions preceded not only communion, but also the epiclesis. Chrysostom cannot have thought that after the epiclesis the angels withdrew for a while, to come back at the moment of communion. The angels surround the priest in order to honour Christ (cf. j), who becomes present through the epiclesis. The grammatical construction of

(15) *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum* (Leipzig 1898, reprint Hildesheim 1969) 221, n. 1: "Diese Differenz" (i.e. of view on the relation between apostolic times and the following period) "bildet auch den Kern der Frage in dem ... Streitpunkt über die Notwendigkeit der Epiklese des Geistes bei der Eucharistie. Für den Griechen ist die ἐπίκλησις wesentlich: der Geist muss immer von neuem kommen; für den abendländischen katholiken ist sie entbehrlich: es handelt sich nur um die Ausübung eines Befügnis, zu der Recht und Kraft ein und für alle mal der Kirche verliehen ist".

(16) *Zur Geschichte* 316f.

the section a-h also suggests that the calling down of the Spirit and the touching of the gifts occur in an uninterrupted period of time characterized by the presence of the angels: both acts are included by the two adverbs ὅταν ... τότε. Chrysostom takes them in at a single glance, and then says that at that moment angels surround the priest. This does not mean that communion immediately followed the epiclesis. Chrysostom calls attention only to those acts that show the priest's dignity. But as a result of this interpretation of *De sac.* 6,4 we must conclude that he describes the anaphoral intercessions and the epiclesis in the order that was familiar to him, and did not change the sequence for rethorical reasons. As in the Chaldean Mass, and in contrast to the *Missa Clementina* of the *Apostolic Constitutions* [17], the anaphoral intercessions preceded the epiclesis.

This order which appears in Chrysostom might be the original one. Besides the argument from the presence of the same sequence in the Chaldean Liturgy, it could be pointed out that this sequence of the deprecatory part of the anaphora forms a parallel with the anamnetic part. In the anamnetic part, the thanks given to God for his *mirabilia* celebrates creation and His saving acts before and in Christ; it culminates in the commemoration of the sending of his Son who instituted the Eucharist, of which the present celebration is the memorial. In the deprecatory part, the "καὶ ... νῦν", according to the interpretation of *De sac.* 6,4 given above, the bishop prays first for the needs of the world and the Church [18], then implores the sending of the Holy Spirit in order to actualize what was done during the Last Supper. The reversal of this order might have been due to the idea that the prayers for world and Church are more efficient when said in the presence of Christ. Chrysostom himself already invokes this presence as an argument for the efficacity of the diaconal litany immediately before communion [19].

(17) Cf. ibid.

(18) See ibid. 323. 345-348.

(19) See below p. 333. 335f. Cf. also CYRILL of Jerusalem, *Cat. Myst.* V 9 PG 33, 1116B: "... μεγίστην ὄνησιν πιστεύοντες ἔσεσθαι ταῖς ψυχαῖς, ὑπὲρ ὧν ἡ δέησις ἀναφέρεται, τῆς ἁγίας καὶ φρικωδεστάτης προκειμένης θυσίας.

2) **In Eph. hom.** 3,5 (doc. 64,o-w)

In this text, Chrysostom states that a Christian should either leave the church at the moment of the dismissals, because he is unworthy of communion, or stay and then also receive the body and blood of Christ. It is a contradiction to stay after the dismissals, yet not partake of the eucharistic meal [20]. One of his arguments is:

o) Καθάπερ γὰρ ἐπὶ τραπέζης παραγενομένου τοῦ δεσπότου οὐ δεῖ τοὺς προσκεκρουκότας τῶν οἰκετῶν παρεῖναι, ἀλλ' ἐκποδὼν γίνονται·
p) οὕτω δὴ καὶ ἐνταῦθα,
q) ἐκφερομένης τῆς θυσίας,
r) καὶ τοῦ Χριστοῦ τεθυμένου
s) καὶ τοῦ προβάτου τοῦ δεσποτικοῦ,
t) ὅταν ἀκούσῃς· "Δεηθῶμεν πάντες κοίνῃ",
u) ὅταν ἴδῃς ἀνελκόμενα τὰ ἀμφίθυρα,
v) τότε νόμισον διαστέλλεσθαι τὸν οὐρανὸν ἄνωθεν, καὶ κατιέναι τοὺς ἀγγέλους.
w) Ὥσπερ τοίνυν τῶν ἀμυήτων οὐδένα χρὴ παρεῖναι, οὕτως οὐδὲ τῶν μεμυημένων καὶ ῥυπαρῶν [21].

"For just as it is unsuitable that, when the lord is sitting at the table, those of the servants who are culpable (of some offence) be present, and so they should leave (o), so too here (p): when the sacrifice is brought out (q), and Christ has been sacrificed (r) and (became) the lamb of the Lord (s), when you hear: 'Let us all pray together' (t), when you see the curtains being opened (u), believe then that the heaven is being unclosed from above and the angels are descending (v). Now, just as there should be none of the uninitiated, neither should there be any of the initiated who are filthy (w)".

Chrysostom mentions three liturgical acts: the bringing out of the gifts (q), the admonition "Let us all pray together" (t), and the drawing of the curtains (u). The bringing out of the gifts presupposes, of course, the opening of the curtains. When did this occur? In *Zur Geschichte*, the moment immediately before the epiclesis is chosen [22]. It is, however, more natural to connect the opening of the curtains with the bringing out of the gifts. Moreover, it is obvious that all three acts take place

(20) See *Zur Geschichte* 188-192.

(21) PG 62,29; *Zur Geschichte* 187.

(22) Ibid. 344.

shortly before communion. It is on that occasion that a Christian either should not be present at all, or should approach to receive communion [23]. A conclusive argument can be found in the fact that, as P. van der Aalst has pointed out, there exists a certain similarity between the coming forward of the judge, the appearance of the emperor, the *parousia* of Christ and the bringing out of the gifts. Van der Aalst gives the following schematic presentation of the parallels:

Judge (Court of Justice)	*Emperor* (Palace)	*Christ* (On the clouds)	*Christ* (Liturgy)
bema	*bema*	*bema*	*bema*
curtain	curtain	curtain	curtain
sentence	appearance	parousia	communion

In each case, the elevated place or *bema* is separated by a curtain. The judges deliberate behind curtains, which are opened when they pronounce the sentence [24]. In the palace, the curtains are drawn apart and the emperor is seen on his throne [25]. At the *parousia*, the clouds, the curtains of heaven, are rolled up, in order to make a passage for Christ surrounded by his angels [26]. "Before communion, the curtains of the sanctuary are also drawn apart and heaven should be thought of as being opened, when the celestial Basileus and his angels descend" [27].

The question which arises here is, why the bringing out of the consecrated gifts has not led, in the course of time, to a solemn procession, whereas the transfer of the unconsecrated gifts developped into the "Great Entrance", which has received

(23) In the communion cycle of the *Missa Clementina* (*Apost. Const.* VIII 13-15 FUNK I 514-520), the opening of the curtains is not mentioned. The idea of a theophany at the moment of communion is expressed there only by the singing of Ps 117,27 (see below p. 313).

(24) Cf. *In Mt. hom.* 43/44,4 PG 57,455; *In Is. cap. VI* 2 PG 56,69; *In Mt. hom.* 56/57,4 PG 58,554.

(25) Cf. *Hom. adv. eos qui dicunt daemones gubernare*... I 3 PG 49,247.

(26) Cf. PG 49,247 and 58,554 (see previous notes); *In ep. ad Rm. hom.* 14,10 PG 60,538.

(27) P. VAN DER AALST, *Christus Basileus bij Johannes Chrysostomus* (Nijmegen-Utrecht 1966) 25-26. 62.

such emphasis that it almost seems the most important moment of Mass.

In his recension of *Zur Geschichte*, Kl. Gamber made the following criticism of the reconstruction of the anaphoral intercessions attempted there:

> "Dabei wird m.E. nicht streng genug zwischen dem Text, der vom Zelebranten gesprochen wurde and der noch zum Eucharistiegebet im eigentlichen Sinn gehörte, und den diakonalen Bitten, die wie in Const. Apost. VIII 13,2-9 [28] unmittelbar darauf gefolgt sein dürften, unterschieden. Letztere begannen, wie bereits Brightman S. 475 annahm, wahrscheinlich mit der ... Formel Δεηθῶμεν πάντες κοινῇ, und enthielten u.a. die von Chrysostomos wörtlich zitierte Formel für die Verstorbenen (vgl. Dokument 106,i-j auf S. 348 [29] bzw. Dokument 163,g-h auf S. 501 [30]). Dabei ist ὁ παρεστὼς τῷ θυσιαστηρίῳ in Dokument 106,h aufgrund von Dokument 163,f eindeutig der Diakon. Als Zeitpunkt für dieses Gebet wird in Dokument 106,h der Schluss der Anaphora genannt (τῶν φρικτῶν μυστηρίων τελουμένων) [31].

Gamber's observation is probably right. The literal similarity of the Antiochene formula (doc. 106) with the one from Constantinople (doc. 161) makes it likely that the two litanies are identical. Consequently, the people start to pray as soon as they "see" Christ.

(28) FUNK I 514,13-516,4. For a similar litany, see THEODORE of Mopsuestia, *Hom. cat.* XVI 21 R. TONNEAU-R. DEVREESSE, *Les homélies catéchètiques de Théodore de Mopsueste* (ST 145. Città del Vaticano 1949) 563; *Cod. Barb.* 336 BRIGHTMAN, 338,3-6. 339,15-18.

(29) *In ep. I ad Cor. hom.* 41,4 PG 61,361: οὐδὲ μάτην ὁ παρεστὼς τῷ θυσιαστηρίῳ ... βοᾷ· *Ὑπὲρ πάντων τῶν ἐν Χριστῷ κεκοιμημένων, καὶ τῶν τὰς μνείας ὑπὲρ αὐτῶν ἐπιτελούντων.*

(30) *In acta apost. hom.* 21,4 PG 60,170: Οὐχ ἁπλῶς ὁ διάκονος βοᾷ· *Ὑπὲρ τῶν ἐν Χριστῷ κεκοιμημένων, καὶ τῶν τὰς μνείας ὑπὲρ αὐτῶν ἐπιτελουμένων.*

(31) Since we have here a present participle, this argument is not to the point. Kl. Gamber continues: "Interessant ist ein Vergleich mit dem gallikanischen Ritus, der bekanntlich grosse Ähnlichkeit mit dem frühen antiochenischen aufweist. Hier finden wir im Anschluss an das Eucharistiegebet eine ähnliche Gebetseinladung wie bei Chrysostomos (vgl. DOLD-EIZENHÖFER, *Das irische Palimsestsakramentar* [Beuron 1964] S. 19, wo die einzelnen Belege genannt werden). Mit der Verlesung der Diptychen hat sie nichts zu tun". BZ 54 (1971) 373. I now agree with the latter statement; see below p. 326.

The identification of the "one who stands at the altar" with the deacon compels us to conclude that the deacon proclaimed the litany from the altar. The space of a review did not allow Gamber to enter into the merits of the arguments adduced in *Zur Geschichte* for the supposition that the priest is meant. There it is pointed out that it is always the priest who is said to stand at the altar ([32]). In the evidence alleged there, *De s. Pentec.* 1,4, says it of the bishop: ὅταν παρὰ τὴν ἱερὰν ταύτην ἑστήκῃ τράπεζαν ([33]). *In ep. I ad Cor. hom.* 25,5 has: σὺ δὲ οὐκ ἐν φάτνῃ ὁρᾷς (Christ), ἀλλ' ἐν θυσιαστηρίῳ, οὐ γυναῖκαν κατέχουσαν ἀλλ' ἱερέα παρεστῶτα ([34]). In *Hom. nova I*, 2 from Constantinople, Chrysostom, speaking about himself, says: τῇ ἱερᾷ ταύτῃ τραπέζῃ παρεστῶτες ([35]). But these three cases do not justify taking the expression ὁ παραστὼς τῷ θυσιαστηρίῳ as a technical term for the celebrant. They also exclude its interpretation as a tecnical term for the deacon, considered as "altar-assistant". So there is no other solution left than to accept that at the moment of the exit of the gifts, the deacon remained behind and proclaimed the litany from the altar ([36]). In that case, for Chrysostom's audience it would have been perfectly clear who was meant by the expression. Perhaps he uses it, to give more weight to the person who proclaimed the litany, and consequently to the litany itself.

Summary: the sequence of the communion-rites

Combining the data of *In Eph. hom.* 3,4 (doc. 64,o-w) and *De sac.* 6,4 (doc. 99,II), the following order is obtained: anaphoral intercessions, epiclesis, (doxology ([37])), opening of the curtains,

([32]) *Zur Geschichte* 352.

([33]) PG 50,458; *Zur Geschichte* 86 (doc. 34,i).

([34]) PG 61,204; *Zur Geschichte* 327 (doc. 101,d-c).

([35]) PG 63,463; *Zur Geschichte* 519 (doc. 168,b).

([36]) Apparently, Chrysostom does not apply θυσιατήριον to the sanctuary, but only to the altar, cf. *Zur Geschichte* 53. Moreover, if the sanctuary were meant, the expression would be ambiguous, since in that case it could refer also to the priest.

([37]) Cf. *Zur Geschichte* 361f.

bringing out of the gifts, "Let us all pray together", i.e. the diaconal litany, (Lord's Prayer ([38])), (*Sancta Sanctis* ([39])), (fraction ([40])), communion of clergy and people.

3) The "Gloria in excelsis" as an element of the communion cycle

a) In Matth. hom. 25/26,3

Chrysostom attests in *In Mt. hom.* 7,6 ([41]) to the *Sancta Sanctis* in the Antiochene Mass and in *In ep. ad Heb. hom.* 7,4 ([42]) to the same practice in Constantinople. According to the *Apost. Const.*, the people answer with the formula that is still found in the present-day Byzantine Mass ([43]) followed by Lk 2,14, Mt 21,9^{b}, Mt 21,9^{c} (= Ps 117,26^{a}), Ps 117,27^{a} (θέος κύριος) and Mt 21,9^{d} ([44]). Chrysostom, too, quotes Lk 2,14 in connection with the Eucharist, in *In Mt. hom.* 25/26,3 ([45]). In this text, he explains why the Mass is called "εὐχαριστεία" and alludes to the benefits for which we give thanks to God during the anaphora ([46]).This act of thanksgiving "frees us from the earth ... and turns us from men into angels" ([47]). His argument for this statement is:

([38]) See below p. 336.

([39]) See below p. 336f. For the interpretation of this formula by the Fathers and in the ancient and present-day liturgies, see M. Arranz, *Le "Sancta Sanctis" dans la tradition liturgique des Églises*, in *Archiv für Liturgiewissenschaft* 15 (1973) 31-67.

([40]) See below p. 321f.

([41]) PG 57,79; *Zur Geschichte* 374.

([42]) PG 63,132; ibid. 528.

([43]) See Brightman, 393,15: Εἷς ἅγιος, εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός. Funk I 516,17-18: (Εἷς ἅγιος ... πατρὸς) εὐλογητὸς εἶ εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.

([44]) Ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυίδ (Mt 21,9^{b}), εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου (Mt 21,9^{c} = Ps 117,27), ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις (Mt 21,9^{d}), Funk I 516,19-21.

([45]) PG 57,331; *Zur Geschichte* 266f.

([46]) Cf. ibid. 267f.

([47]) Ibid. doc. 82,q.

> "For they also form a choir and thank God for the benefits conferred upon us, saying: 'Glory to God in the highest and on earth peace, among men good will' (Lk 2,14)" (48).

In heaven, the angels always form a choir and incessantly sing the doxology of the thrice holy (49). In our text, Chrysostom uses the participle aorist χόρον στησάμενοι, "after they have formed a choir". Thus, at a certain moment angels form a choir. When does this happen? Angels are where God or Christ is (50). That is why they surround the priest when he pronounces the words of the epiclesis and administers communion. Chrysostom himself has heard that an old man at that moment saw angels around the altar, attired in white vestments and bowing their heads like soldiers in the presence of the emperor. Another person saw how they accompanied into paradise a man who had died immediately after receiving the *viaticum* (51). Because of Christ's presence under the eucharistic species, angels also descend from heaven when the curtains are opened and the gifts are brought out to the people.

Since the angels, according to *De sac.* 6,4 are present from the epiclesis on, one might be tempted to think that Chrysostom sees the *bema*, which was higher than the nave (52), as the heavens which are opened when the curtains are drawn, and from which the angels descend to accompany the exit of the gifts. However, Chrysostom does not make a distinction between sanctuary and nave with regard to their celestial reality. The whole church building is a representation of heaven (53). Therefore, it is from

(48) Καὶ γὰρ καὶ ἐκεῖνοι χορὸν στησάμενοι ὑπὲρ τῶν εἰς ἡμᾶς ἀγαθῶν εὐχαριστοῦσι τῷ θεῷ, λέγοντες· *Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία* (Lk 2,14). εὐδοκία instead of εὐδοκίας appears also in the *Missa Clementina*.

(49) Cf. *Zur Geschichte* 273ff.

(50) Cf. *In Mt. hom.* 49/50,7 PG 58,495: Ὅπου γὰρ ὁ Χριστός, ἐκεῖ καὶ οἱ ἄγγελοι. *In acta apost. hom.* 27,4 PG 60,203: ὅπου ὁ Χριστός, ἀνάγκη καὶ ἀγγέλους εἶναι, ἀνάγκη καὶ ἀρχαγγέλους καὶ τὰς ἄλλας δυνάμεις.

(51) *De sac.* 6,4 PG 48, 680. For the "political" meaning of this presence of the angels, see E. PETERSON, *Das Buch von den Engeln* (München 1955^{2}) 54.

(52) Cf. *Zur Geschichte* 33.

(53) Cf. *In Mt. hom.* 19,3 PG 57,227 (see below p. 319); *In Mt. hom.* 49/50,7 PG 58,495; *In ep. I ad Cor. hom.* 36,5 PG 61,313; *Hom. in Rm. 12,20*,4 PG 51, 179 (see below p. 320).

the heavens above that the angels descend at the opening of the curtains. The incongruity that in *De sac.* 6,4 angels already surround the priest during the epiclesis, and in *In Eph. hom.* 3,4 they descend when the curtains are drawn, is not surprising. The descent of the angels is imperceptible; no wonder that it is not placed at exactly the same instant in two completely different contexts.

Thus, according to *In Mt. hom.* 25/26,3, it is after the epiclesis and before communion that the angels form a choir in the church. How does Chrysostom know that at that moment they sing "Glory to God in the highest..."? In contrast to the *Sanctus* of Is 6,3, the Scriptures do not attest that this chant from Lk 2,14 is incessantly sung by the angels (54). Chrysostom's assertion seems based, therefore, on liturgical practice. The *Gloria in excelsis* is more a doxology than a thanksgiving song. In this respect, it does not differ from the *Sanctus*. Consequently, the *Sanctus* would have been as good an argument as the *Gloria in excelsis* for the statement that we become angels by giving thanks. Why does Chrysostom quote the *Gloria* instead? Once again, the explanation must be sought in liturgical practice. Lk 2,14 is sung after the anaphora that recounts the benefits God bestowed upon us, and after the *Sancta Sanctis*, the formula that announces the greatest gift He could give us. Hence it is more than probable that in Antioch, as in the *Apost. Const.*, Lk 2,14 was sung by the people after the *Sancta Sanctis*. Notice how this song, because of the phrase "... and on earth peace, among men good will", forms a parallel with the kiss of peace before communion, the *sacramentum unitatis* or *amoris*, in the Latin Rite.

There is no reason why in Antioch, too, Lk 2,14 should not have preceded Mt 21,9^{b-c}, Ps 117,27^{a} and Mt 21,9^{d}. These verses are also appropriate at the moment of communion, although the emphasis on the eschatological expectation, stressed by Paul and expressed in earlier times by the Jewish-Christian formula

(54) Chrysostom sees the continuous singing of the biblical Trisagion expressed by Isaiah's use of the imperfect, cf. *Zur Geschichte* 278. According to E. PETERSON, o.c. 33f. and 73, n.8, this idea is unknown in the Old Testament and to the Jews.

"maranatha", is shifted to the real presence (55). The bringing out of the gifts is seen as a theophany.

b) De baptismo Christi 4,1

If the interpretation given of *In Mt. hom.* 25/26,3 is correct, we must check to see if the texts quoted in *Zur Geschichte* for the *Sanctus* (56) also refer to the *Gloria in excelsis*. There is indeed one document that could very well allude to Lk 2,14 as sung during communion. In almost all other texts (57), it is obvious that the angelic chant of Is 6,3 is meant. One of them, *In ep. II ad Cor. hom.* 18,3 (58), evidently concerns the *Sanctus*; Chrysostom speaks moreover of "those holy hymns" (59). In the other documents, the biblical *Trisagion* is explicitly mentioned.

The text which could allude to the *Gloria in excelsis* as communion song is *De bapt. Christi* 4,1 (60). Chrysostom reprimands his audience for the way they behave when they draw near for communion. They kick, strike and revile each other, shout angrily, push their neighbour and provoke a lot of disorder. Chrysostom asks then:

> "Is this not characteristic of a mind of stone, to think at that moment to stay on earth instead of participating in the choir of angels, with whom you have sent up that mystical song, with whom you have offered God that canticle of victory?" (61).

If *In Mt. hom.* 25/26,3 is correctly interpreted as referring to the *Gloria in excelsis*, it can scarcely be doubted that Chrysostom

(55) Cf. 1 Cor 11,16: "...until he comes". For the formula *Maranatha* see 1 Cor 16,22; Rev. 22,20 and *Did* 10,16. According to some authors the formula has already lost its eschatological meaning in *Did* 10,16; see G. Schneider, *μαρανα θα* in: Balz-Schneider, *Exeg. Wörterbuch z. NT* II (Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1981) 947f.

(56) *Zur Geschichte* 276-287 (Antioch), 497ff. (Constantinople).

(57) For two exceptions, see below p. 319ff.

(58) PG 61, 527; *Zur Geschichte* 200 (doc. 65,q-r).

(59) For the use of the plural "hymns" for the *Sanctus*, see *Zur Geschichte* 277.

(60) PG 49,370; *Zur Geschichte* 281 (doc. 88).

(61) Καὶ πῶς οὐχὶ λιθίνης ταῦτα διανοίας, τὸ νομίζειν κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἐπὶ γῆς ἑστᾶναι, ἀλλ' οὐ μετ' ἀγγέλων χορεύειν, μεθ' ὧν τὸ μυστικὸν ἐκεῖνο μέλος ἀνέπεμψας, μεθ' ὧν τὴν ἐπινίκιον ἐκείνην ἀνήνεγκας ᾠδὴν τῷ θεῷ;

also alludes in *De bapt. Christi* 4,1 to the song that is sung just before communion.

Are there other indications apart from this argument? One might wonder whether it is coincidence that Chrysostom in *De bapt. Christi* 4,1 uses the terms μέλος and ᾠδή, whereas in the other texts quoted in *Zur Geschichte* for the *Sanctus* he speaks of ὁ τρισάγιος ὕμνος, ὁ πανάγιος ὕμνος, οἱ ἱεροὶ ὕμνοι (62). Does he make a distinction not only between psalms and hymns (63), but also between hymns and canticles? This is not the case. In *De incomp. Dei nat.* 1,6 (64), he calls Lk 2,14 as well as Is 6,3 and Ez 3,12 "ᾠδή" (65). In *In Mt. hom.* 25/26,3, he includes the *Gloria in excelsis* among the ὕμνοι sung by the monks during the morning office (66). After a few lines, he calls these hymns "canticles" (67).

(62) Cf. *Zur Geschichte* 287.

(63) For this distinction, see *In ep. ad Col.* 9,2 PG 62,363f.; *Zur Geschichte* 497 (doc. 160): Τίς ὁ ὕμνος τῶν ἄνω, τί λέγει τὰ Χερουβίμ, ἴσασι οἱ πιστοί. Τί ἔλεγον οἱ ἄγγελοι κάτω; *Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ* (Lk 2,14). Διὰ τοῦτο μετὰ τὰς ψαλμῳδίας ὕμνοι, ἅτε τελειότερόν τι πρᾶγμα· *ψαλμοῖς*, φησίν, *ὕμνοις, ᾠδαῖς* ... (Col 3,16). See also R. Kaczynski, *Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus* (Freiburg, Basel, Wien 1974) 95, n. 137. Chrysostom does not consistently adhere to this distinction. In *In ep. I ad Tim. hom.* 14,3-4 PG 62,575-577, he calls psalms "holy" and "prophetical hymns", cf. J. Mateos, *L'office monastique à la fin du IVe siècle*, OC 47 (1963) 54-55. They are prophetical because composed by the prophet David. Incidentally, in *Hom. nova V* 2 PG 63, 486-487; *Zur Geschichte* 437f., he says that "the psalms" (sung during the readings) "mingled the various voices and comprised one παναρμόνιον ᾠδήν to be offered".

(64) For a listing of the texts in which Chrysostom quotes Lk 2,14, see Kaczynski, o.c. (previous note) 96, n. 138. Of the four texts he gives, *In Ascens. D.N.J.C* 4 PG 50,449 offers nothing for our purpose.

(65) PG 48,707: The angels (οἱ ἄγγελοι) do not discuss the nature of God, but: Δοξάζουσι, προσκυνοῦσι, τὰς ἐπινικίους καὶ μυστικὰς ᾠδὰς διηνεκῶς ἀναπέμπουσι μετὰ πολλῆς τῆς φρίκης· καὶ οἱ μὲν λέγουσι· *Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ*· τὰ δὲ Σεραφίμ· *Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος* καὶ ... τὰ δὲ Χερουβίμ· *Εὐλογημένη ἡ δόξα αὐτοῦ ἐκ τοῦ τόπου αὐτοῦ* (Ez 3,12).

(66) PG 58,644: Οὗτοι ... ὕμνους εἰς τὸν τῶν ὅλων ᾄδουσι θεόν ... (Ὥστε ... ἐρωτήσωμεν τί τῶν ἀγγέλων οὗτος διέστηκεν ὁ χορὸς τῶν ἐπὶ γῆς ᾀδόντων καὶ λεγόντων· ... (Lk 2,14).

(67) Εἶτα ἐπειδὰν τὰς ᾠδὰς ἐκείνας εἴπουσι, ... τὸν ὑμνηθέντα θεὸν παρακαλοῦσιν ... Cf. also J. Mateos, o.c. (above n. 63) 59-61. For the interchangeability of ὕμνος and ᾠδή, see also *In ep. ad Eph. hom.* 3,4 PG 62,29; *Zur Geschichte* 188 (doc. 64,z and dd).

A more convincing indication is the fact that the faithful are said to partake in the choir of the ἄγγελοι and with them to have sent up that mystical song and triumphal canticle (68). It is true that "angels" is a generic term for all heavenly beings, Cherubim and Seraphim included (69). Still, when Chrysostom mentions the *Sanctus*, he always specifies that it is sung by the Seraphim and/or Cherubim (70). *In ep. ad Col. hom.* 9,2 is especially significant: "The faithful know which is the hymn of those above, the one that the Cherubim are saying. What did the angels say here below? 'Glory to God in the highest' " (71). In *De bapt. Christi* 4,1, he only mentions the angels. This would seem to favour taking "that mystical song and triumphal canticle" to mean the *Gloria in excelsis*, and seeing in this text a confirmation of what is suggested by *In Mt. hom.* 25/26,3.

As a result of this interpretation, *De bapt. Christi* 4,1 cannot be considered any longer as evidence that Chrysostom, in contrast to the *Apost. Const.*, characterizes the triple *Sanctus* as a canticle of victory (72). The *Sanctus* is called a triumphal hymn in the *Anaphora of the XII Apostles* (73) and in the liturgies of James and Basil (74). But this is no argument for referring *De bapt. Christi* 4,1 to the *Sanctus*, as is shown by *De incompr. Dei nat.* 1,6, where Chrysostom includes both the biblical *Trisagion* and the *Gloria in excelsis* among the "triumphal and mystical

(68) See above p. 316.

(69) See *De incomp. Dei nat.* 1,6, above n. 65.

(70) See *Zur Geschichte* 200 (doc. 77), 277 (doc. 85), 278 (doc. 86), 281 (doc. 87), 283 (doc. 90), 284 (doc. 91), 498 (doc. 161).

(71) See above n. 63. According to E. PETERSON, o.c. (above n. 51) 59ff., the distinction between the Cherubim and Seraphim on one side and the angels on the other was a vivid idea with the Fathers. The continuous singing of the biblical *Trisagion* belongs to the essence of the Cherubim and Seraphim, whereas the angels are concerned with atmospheric phenomena and creation.

(72) Cf. *Zur Geschichte* 282. PETERSON, o.c. 83, n. 27 also relates the qualification of the *Sanctus* as a hymn of victory to the Book of Revelation, viz. to Rev 5,5. It expresses the victory of the "Lion of Judah", the risen Christ who sits at the right hand of God.

(73) Cf. *Zur Geschichte* 282.

(74) BRIGHTMAN, 50,29; B. CH. MERCIER, PO 26,200,2 and BRIGHTMAN, 323,27.

canticles" (75). The epithet ἐπινίκιος can be applied to various songs (76).

c) IN MATTH. HOM. 19,3 (doc. 89) (77) and HOM. IN ROM. 12,20, No 4 (doc. 161) (78)

I add these texts for the sake of completeness. They can scarcely be considered confirmation of the thesis defended in this section, but might allude first to the *Gloria in excelsis* and then to the *Sanctus*. In the context of *In Mt. hom.* 19,3, Chrysostom exhorts his auditors when they are praying to check the external manifestations of their emotions. One should pray calmly and modestly. In royal palaces there is no noise; silence reigns. But the church is also a palace, one that is much more awe-inspiring than those here on earth: it is a heavenly palace (79). He continues:

(75) See above n. 63.

(76) See LAMPE, *Patristic Greek Lexicon*, s.v. ἐπινίκιος. To the evidence quoted there can be added: GREGORY of Nyssa, *De s. festa Paschae et de Resur.* PG 46,653 (he calls Ps 116,1 a "hymn of victory"); BASIL of Caesarea, *Hom. quod deus non est auctor malorum*, PG 31,352CD (besides Lk 11,14 and 19,32, there are "thousands of triumphal sounds", ἐπινικίων αἱ φωναί); CHRYSOSTOM, *In Is. cap. V* 1 PG 56,56f. mentions as canticles of victory: Ex 15,1-(19); Judg. 5; Dt 32,1-43; GREGORY of Nazianzen, *Orat.* 18,28 PG 35,1020B calls the timbrel with which Miriam, the sister of Aaron, accompanied her song (cf. Ex 15,20-22) a "triumphal timbrel"; PROCLUS of Constantinople, *Orat. 14 in s. Pascha* 2 PG 65,797AB characterizes the communion hymn "One is holy..." as a hymn of victory: Ἐκεῖ Ἑβραίων παῖδες, μετὰ τὸ διαβῆναι τὴν Ἐρυθρὰν θάλασσαν, τὸν ἐπινίκιον ὕμνον τῷ εὐεργέτῃ ἀνέμελπον, λέγοντες· ... (Ex 15,1) ἐνταῦθα οἱ τοῦ βαπτίσματος ἀξιωθέντες ᾄδουσι τὸν ἐπινίκιον ὕμνον μυστικῶς λέγοντες· "Εἷς ἅγιος· εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, εἰς δόξαν θεοῦ πατρός. Ἀμήν". Incidentally, it is understandable that communion hymns are called "songs of victory", since this moment of the Mass is "τῶν ἐπινικίων ... ὁ καιρός" according to Chrysostom, *In acta apost. hom.* 21,5 PG 60,170.

(77) PG 57,277: *Zur Geschichte* 282.

(78) PG 51,179: *Zur Geschichte* 498.

(79) PG 57,277: Κάτωθεν ἀπὸ τῆς καρδίας ἕλκυσον φωνήν· μυστήριον ποίησόν σου τὴν εὐχήν. Οὐχ ὁρᾷς ὅτι καὶ ἐν τοῖς βασιλείοις θόρυβος ἐκποδὼν ἅπας, καὶ πολλὴ πανταχόθεν ἡ σιγή; Καὶ σὺ τοίνυν ὡς εἰς βασίλεια εἰσιών, οὐ τὰ ἐν τῇ γῇ, ἀλλὰ τὰ πολλῷ φρικωδέστερα τούτων, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, πολλὴν ἐπιδείκνυσο τὴν εὐσχημοσύνην.

> "For you participate in the choir of the angels, you are a partner of the archangels and you sing with the Seraphim. But all these crowds (of heavenly beings) maintain a very good order, while they sing with great awe τὸ μυστικὸν ἐκεῖνον μέλος καὶ τοὺς ἱεροὺς ὕμνους to God, the king of the universe".

As we have seen, it can be argued that "this mystical song" in *De bapt. Christi* 4,1 should be interpreted as the *Gloria in excelsis*. So it could be argued that the identical expression in *In Mt. hom.* 19,3 means the same song. In that case, Chrysostom refers to both the *Gloria* and the *Sanctus*.

The same expression appears in the Constantinopolitan homily *In Rom. 12,20*. Chrysostom exhorts his audience to frequent the liturgical assemblies. Of course those for whom this admonition is especially meant are absent. That is why the listeners should persuade their relatives, friends and enemies to come to church. They must do this not so much by words, but by their attitude. From their countenance should be apparent that they leave the church as if coming from a holy temple, as if descending from heaven (80). Thus the attractiveness of the church would be made manifest. In order to make the faithful present aware of the grace they share he says:

> "Imagine in what kind of mysteries you enjoy initiation, with whom you send up τὸ μυστικὸν μέλος ἐκεῖνο, with whom you shout out the Trisagion. Teach those who are outside that you were partaking in the choir of the Seraphim, that you were received into the throng of those above, that you were enrolled in the choir of angels, that you have conversed with the Lord, that you were with Christ".

In this text, there is even no conjunction καὶ between "this mystical song" and the allusion to the *Sanctus*. So the impression that we are presented here with a hendiadis (as in "that you have conversed with the Lord, that you were with Christ") is even stronger than in *In Mt. hom.* 19,3.

Thus the only document which possibly could attest to the *Gloria in excelsis* as communion song in Constantinople is too vague to permit a sure conclusion. This makes *In Mt. hom.*

(80) PG 51,179: Οὕτω γὰρ ἡμᾶς ἐντεῦθεν ἐξιέναι δεῖ, ὥσπερ ἐξ ἱερῶν ἀδύτων, ὥσπερ ἐξ αὐτῶν καταβάντας τῶν οὐρανῶν ...

19,3 equally ambiguous, since the homily *In Rom. 12,20* suggests that "this mystical song" can also refer to the *Sanctus*.

Summary: the singing of the "Gloria in excelsis" after the "Sancta Sanctis"

A close reading of *In Mt. hom.* 25/26,3 shows that in all probability the *Gloria in excelsis* was sung by the people after the *Sancta Sanctis* in the Antiochene Mass of the fourth century. This makes it likely, that *De bapt. Christi* 4,1 also refers to Lk 2,14: in order to convince the faithful to go to communion in a dignified way, Chrysostom reminds them of their participation in the choir of angels, with whom they have sent up "that mystical song" and have offered God "that canticle of victory". This interpretation is confirmed by the fact that, whereas Chrysostom always specifies that the *Sanctus* is sung by the Cherubim and/or Seraphim, in our text he speaks of the "choir of the angels" exclusively. The other texts, *In Mt. hom.* 19,3 and *Hom. in Rom. 12,20*, 4 could refer to either the *Gloria in excelsis* and the *Sanctus*, but are too ambiguous to permit a safe conclusion.

4) **Observations and Answers to Difficulties**

The reconstruction given above (p. 10f.) raises a few questions which I hope to answer in this section.

a) The manual acts and the melismos

Like the *Missa Clementina*, Chrysostom fails to mention the "manual acts", that is, the symbolic fraction, consignation and commixture (81). Maybe they did non exist in the liturgy as he knew it. The *melismos*, however, is clearly attested to (82).

(81) Cf. *Zur Geschichte* 366. The homily *In Ps* 115,1-3, published by S. Haidacher, *Zeitschr. f. kath. Theol.* 31 (1907) 351-358, speaks of the chalice which is signed (ἐσφραγισμένον). But this homily is of dubious authenticity, cf. *Zur Geschichte* 367.

(82) *In ep. I ad Cor. hom.* 24,2 PG 61, 200; *Zur Geschichte* 369f. (doc. 108).

At what moment did it take place? Is it possible that a piece of bread was broken off for each individual communicant, so that for all practical purpose the fraction took place during communion? This seems, indeed, the best solution. In *In Mt. hom.* 82/83,5 ([83]), Chrysostom asks his audience: "Purer than which ray of the sun (must not be) the hand which divides this flesh...?" ([84]). In the context it appears that Chrysostom is referring to the hand of the communicant. Did the communicant help with the breaking off of his own share? Or did he break the piece he received in order to eat it more easily?

b) The diptychs

The documents which, according to this essay, refer to the diaconal litany are quoted by Brightman and in *Zur Geschichte* as evidence for the reading of the diptychs ([85]). There can be no doubt that the phrases in these documents considered as referring to the diptychs have in view the same liturgical prayer as the other allusions in these texts. Consequently, one must conclude either that the diptychs were read during the diaconal litany before communion, or that the expressions interpreted as alluding to the diptychs have been misunderstood. If the diptychs were read during the diaconal litany, Antioch would have been the only Church where their recital took place at this point of the Mass.

In Rome and Northern Italy until pope Innocence I (402-417), the names of the *offerentes* were mentioned some time before the preface; since the time of this pope they are named during the canon ([86]). In the same period, the practice of announcing

([83]) PG 58,743; *Zur Geschichte* 370 (doc. 109).

([84]) PG 58,743; ibid., doc. 109,e: ποίας ἡλιακῆς ἀκτῖνος τὴν χεῖρα τὴν ταύτην διατέμνουσαν τὴν σάρκα (οὐκ ἔδει καθαρωτέραν εἶναι); According to *Zur Geschichte* διατέμνω suggests the use of a knife. But the expression should not be taken too literally. It probably means the same as διακλάω.

([85]) Brigtman, 532,47-48; *Zur Geschichte* 351.

([86]) Innocent I, *Ep.* 25, to the bishop of Gubbio (A.D. 416) PL 20,553Bf.; cf. E. Bishop, *Appendix III* in R.H. Connolly, *The Liturgical Homilies of Narsai, Texts and Studies* 8 (Cambridge 1909, reprint Nen-

the names of the *offerentes* (and the nature of their gifts) is also found in Spain ([87]). At what point of the Mass this tribute to human vanity, strongly criticized by Jerome ([88]), was made is not apparent, but the most likely moment is before the canon. From Cyprian, *Ep. I*, 2, it is evident that the person for whom an offering was made or for whose repose the sacrifice was celebrated was "named at the altar of God in the prayer of the priests" ([89]), but he also fails to specify the moment of this commemoration. For Gaul and Spain, there is evidence from the seventh century for the existence of diptychs of the living and the dead. Until 789, they were read before the canon ([90]), perhaps even before the *pax* ([91]). In 789 Charlemagne orders the Churches of Gaul to conform to the practice of Rome, viz. to recite these diptychs within the canon ([92]).

In Egypt at the time of Serapion of Tmuis (second half of the fourth century), individual names were mentioned in the anaphoral

deln/Liechtenstein 1967) 99; K. Gamber, o.c. (above n. 31) 373; O. Stegmüller, *Diptychon* in: *Realenc. f. Ant. u. Chr.* III (1957) 1138-1149, see 1143.

([87]) Council of Elvira (305/306), can. 28 and 29; cf. Bishop, o.c. 98f. Stegmüller, o.c. 1143. See also L. Koep, *Das himmlische Buch in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur altchristlichen Bildersprache, Theophaneia* 8 (Bonn 1952) 108, n. 3 and 111, n. 4. Canons 28 and 29 were probably added to the collection of Elvira after 400, see M. Meigne, *Concile ou collection d'Elvire?*, in: *Revue d'Histoire ecclésiastique* 70 (1975) 361-387.

([88]) *Comm. in Hiez.* 18 PL 25,175BC; CCL (F. Glorie) 238, 387-388; *Comm. in Hierem.* 2,11 PL 24,755D; (2,108,5) CCL (S. Reiter) 116. Cf. Bishop, o.c. 98; Stegmüller, o.c. 1144; Koep, o.c. 102, n. 1. Jerome does not say against which Churches his arrow is directed, but since his "works were written for Latin readers, it seems unreasonable to doubt that here he describes a Roman, or at least a Western practice", R.H. Connolly, *Pope Innocent I "De nominibus recitandis"*, in: JTS 20 (1919) 215-226, see 216, n.1.

([89]) CSEL III 2 (G. Hartel) 466; cf. Koep, o.c. 110.

([90]) Bishop, o.c. 99f.

([91]) Gamber, o.c. (above n. 31) 373. According to the *Missale Gothicum* edited by Cardinal F. Ximénès de Cisneros and revised by Cardinal F.A. Lorenzana (Rome 1904), c. 543-548, the commemoration of the Apostles and Martyrs and of a series of saints mentioned by name is still found before the *pax*.

([92]) Bishop, o.c. 100.

intercessions after the epiclesis (93). As far as Jerusalem is concerned, whereas nothing regarding our question can be inferred from Cyrill's *Mystagogical Catecheses* (94), according to Egeria the Litany of the faithful during the "*Licinikon*" provided the opportunity to intercede for individual faithful departed (95). And it is highly probable that this also took place in the same litany at Mass. The *Liturgy of James* places the diptychs of the living (the only ones mentioned) at the end of the anaphoral intercessions (96). Epiphanius' testimony regarding the custom of interceding for individual dead is just as early and clear as that of Egeria (97), but he does not indicate when the commemoration was made. The VIth Book of the *Apost. Const.* exhorts the faithful to gather at the cemeteries (98). During the litany after the Liturgy of the Word, the congregation intercedes for the "departed martyrs", for all the saints from the beginning of this aion and "for ... the brothers who have departed in the Lord". Perhaps Epiphanius is referring to such an occasion, although the *Apost. Const.* do not say that the names of the dead were mentioned (99). The bishop of Salamis could also have in mind the funeral service for a determined member of the community (100).

(93) SERAPION of Tmuis, *Euchologion* XIII 18 FUNK II 176, 11-12; cf. BISHOP, o.c. 101.

(94) Despite BISHOP, o.c. 101f., who quotes *Cat. Myst.* V 9-10 PG 33,1116AB as possible evidence for the mention of individual dead; see, however, also I. HANSSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus* III (Roma 1932) 475.

(95) *Peregrinatio Silviae* 24,5 CSEL 39 (P. GEYER) 72,17-19.

(96) PO 26 (B. CH. MERCIER) 212,23; BRIGHTMAN, 56,28-29.

(97) *Adv. Haer.* III, *haer.* 75,3 PG 42,508A. 513BC.

(98) For the commemoration of a martyr (the martyrs) or for a service on the day of a funeral (cf. VI 30, the last part of 2, FUNK I 381,13-14) or on certain days after the passing away?

(99) *Const. Apost.* VI 30,2 FUNK I 381,7-14. The text of the *Didascalia* of which CA VI 30,2 is the parallel has the litany of the faithful ("et ad Deum preces indesinenter offerte"), but does not mention the intercession for the dead, *Didasc.* VI 22,2 FUNK I 376.

(100) For such a service, see *Apost. Const.* VIII 41 FUNK I 550-552. After the litany of the faithful, a special prayer is added for the departed one. See also PS.-DIONYSIUS, *De eccl. hier.* 7,2 PG 3,556; according to the Areopagite, a recital of the diptychs took place. Cf. KOEP, o.c.

In the East-Syrian Rite, the diptychs of the living and the dead are recited after the *pax* (101). This tradition corresponds to the evidence in Theodore of Mopsuestia and Narsai (102). In Constantinople, the place for the reading of the diptychs was the anaphoral intercessions (103).

From these data it is clear that the recital of diptychs during the diaconal litany before communion would be a unique prac-

104. It is perhaps worth noting that in AC VIII 41,7 FUNK I 552 εὐχαριστέω has the meaning "to pray". After the special petition for the departed one and the conclusion of the litany by the bishop, there follows the episcopal blessing of the people. This benediction is indicated by the rubric καὶ ὁ ἐπίσκοπος εὐχαριστείτω ὑπὲρ αὐτῶν λέγων τάδε· The text which follows is a prayer. For this meaning of εὐχαριστέω, see also LAMPE, o.c. (above n. 76), s.v. 4. He quotes *Papyri Christiani* PO 18 (C. WESSELY) 420 and DOROTHEUS abbas, *Doct. div.* 5,3 PG 88, 1680AB.

(101) BRIGHTMAN, 275-281.

(102) THEODORE of Mopsuestia, *Hom. cat.* XV 43 TONNEAU-DEVREESSE, o.c. (above n. 28) 527-529. See also *Expositio in Ps. 68,29b* R. DEVREESSE, *Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les psaumes* (I-LXXX), ST 93 (Città del Vaticano 1939) 457f.; CCL 88A (L. DE CONINCK), THEOD. of Mops., *Expositiones in psalmos Iuliano Aeclanensi interprete in latinum versae quae supersunt* (Turnholti 1978) 254, 147-150. Theodore alludes here to the diptychs of the dead without indicating their place in the Mass; cf. KOEP, o.c. 105. The diptychs (of the dead) after the *pax* are found also in PS.-DIONYSIUS, *De eccl. hier.* III 2 and 8 PG 3,425C and 437A; BRIGHTMAN, 488,9-10. To this tradition, *Test. D.N.J.C.* I 19 RAHMANI 25,17-22 probably belongs also, although the moment of the reading of the diptychs is not indicated. For a similar text see *Didasc. Arabica* 35,14f. FUNK II 125. Regarding the last two texts cf. KOEP, o.c. 102, who also quotes (o.c. 104) BALAEUS (+ ca. 460), "*Prayer for the Departed*" according to the German transl. from the Syriac by S. LANDERSDORFER, *Ausgewählte Gedichte des Chorepiskopus Baläus*, in: *Ausgew. Schriften der Syrischen Dichter, Bibl. der Kirchenväter* 6 (Kempten-München 1913) 99; See J.J. OVERBECK, *S. Ephraem Syri, Rabulae ..., Balaei aliorumque opera selecta* (Oxford 1865) 333, 5-14.

(103) See G. WINKLER, *Die Interzessionen der Chrysostomusanaphora in ihrer geschichtlichen Entwicklung* I, in: OCP 36 (1970) 301-336, see 323-325. 332-333; II, in: OCP 37 (1971) 333-383, see 345.349-351.367-375; R. TAFT, *The Great Entrance. A History of the Transfer of the Gifts and Other Pre-Anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, OCA 200 (Roma 1975) 228; *Zur Geschichte* 508-512.

tice [104]. It does not follow that it must be ruled out: Egeria testifies to an equally unique custom. But it does give us reason to examine whether the expressions accepted in *Zur Geschichte* as referring to the diptychs can or must be interpreted differently.

In *Zur Geschichte*, the formula "For (all) those who have departed in Christ and those who make commemoration of them" [105] is taken as an introduction to the reading of the diptychs. However, it is not at all obvious that this formula was followed by the naming of individual deceased members of the community. It is fully possible that it formed one among other intentions of the litany, as is the case with the formula "For those who died in faith" in the *Missa Clementina* [106].

Another argument for the mentioning of individuals is drawn from the expression καλέω: "Therefore, we confidently pray at that moment for the ecumene, and we mention (καλέω) them (the dead) with the confessors, with the priests. We do this because we are all one body, even though some members are more splendid than others; and it is possible to collect forgiveness for them from everywhere: from the prayers, from the gifts offered for them, and from those mentioned (καλέω) together with them" [107]. The object of the verb "to mention" (or, in its

[104] Cf. also B. Capelle, *Innocent Ier et le canon de la Messe*, in: *Rech. de Théol. ancienne et médiev.* 19 (1952) 5-16, see 13: "[the 'memento des vivants' after the end of the canon] n'a certainement jamais eu lieu à Rome, ni ailleurs". The last assertion ("ni ailleurs") is not correct. According to the *Missale Gothicum* (see above n. 91), c. 566, the priest "faciat memento pro vivis" between the *fractio* and the Our Father. As far as the commemoration of the dead is concerned: after the *immixtio* and *benedictio* and the communion psalm, the priest takes a particle from the consecrated bread, says the "*memento pro mortuis*", recites four short prayers or formulas, then consumes the particle he has in his hand (ibid. c. 571).

[105] See above n. 29 and 30.

[106] *Apost. Const.* VIII 13,6 Funk I 514,26; see also above n. 31.

[107] Διὰ τοῦτο θαρροῦντες ὑπὲρ τῆς οἰκουμένης δεόμεθα τότε, καὶ μετὰ μαρτύρων αὐτοὺς καλοῦμεν, μετὰ ὁμολογητῶν, μετὰ ἱερέων. Καὶ γὰρ ἓν σῶμά ἐσμεν ἅπαντες, κἂν λαμπρότερα μέλη μελῶν· καὶ δυνατὸν πάντοθεν συγγνώμην αὐτοῖς συναγαγεῖν, ἀπὸ τῶν εὐχῶν, ἀπὸ τῶν ὑπὲρ αὐτῶν δώρων, ἀπὸ τῶν μετ' αὐτῶν καλουμένων. *In ep. I ad Cor. hom.* 41,5 PG 61,361 (*Zur Geschichte* 341 [doc. 106, q-t]). This argument recalls the desire of many Christians to be buried next to the saints, in order to await Christ's *parousia* together with

passive tense, its subject) are first the "ordinary" dead, secondly, the martyrs, confessors and (dead) priests. Does Chrysostom mean that martyrs, confessors and priests were mentioned by name? The number of the martyrs alone was so great in a big city like Antioch [108] that it would have been impossible to name them all. Consequently, the expression καλέω must mean here that individual *categories* of the faithful departed were mentioned. This meaning of καλέω can then be accepted for the mention of the ordinary dead as well. In that case, it is the class of "ordinary" dead faithful which is referred to and which is associated with the ranks of the more prominent departed Christians. The same observation applies to *In acta apost. hom.* 21,4 (= doc. 163), a Constantinopolitan document quoted in *Zur Geschichte* for the diptychs, and now interpreted as referring to the diaconal litany [109]. In *Zur Geschichte*, the arguments for relating this Constantinopolitan document to the diptychs are the same as those adduced for the Antiochene text *In ep. I ad Cor. hom.* 41,4 (= doc. 106): Chrysostom quotes the formula "For all those who have departed in Christ..." and he uses verbs which mean "to mention", "to name" in connection with the commemoration of the dead. In the Constantinipolitan document he uses, however, not only the verb καλέω but also ὀνομάζω. But it refers to the martyrs and could be easily understood to mean that the *tagma* of the martyrs is referred to by name [110]. The reason for the use of ὀνομάζω, which in Epiphanius certainly means the mention

them and under their protection. "This devotion existed in the East as well as in Rome, or, somewhat later, in Africa in the time of Augustin; above the tombs in the catecombs outside Rome there are still entire necropolises of pious faithful; cf. the account of Gregory of Nyssa of the Mausoleum near Ibora (PG 46,784-785)". See Gregorius van Nyssa, *Het leven van de hl. Macrina*, transl. by F. van der Meer and G. Bartelink (Utrecht-Antwerpen 1971) 21, n. 42. Gregory's parents and sister Macrina were buried in the martyrium of the Forty Martyrs of Sebaste, see PG 47,994BD (cf. ibid. p. 105, n. 108).

[108] Cf. J.A. Jungmann, *Public Worship* (London 1957) 218 (= *Der Gottesdienst der Kirche* [Innsbruck 1955] 242).

[109] See above p. 311 and below p. 331.332-336.

[110] Τί οἴει τὸ ὑπὲρ μαρτύρων προσφέρεσθαι, τὸ κληθῆναι ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ; Κἂν μάρτυρες ὦσι, κἂν ὑπὲρ μαρτύρων, μεγάλη τιμὴ τὸ ὀνομασθῆναι, τοῦ δεσπότου παρόντος ... PG 60,170; *Zur Geschichte* 501f. (doc. 163,u-x).

of individual names ([111]), could be stylistic, viz. in order to avoid repetition of καλέω. But it does not follow that diptychs were unknown to Chrysostom in Antioch or Constantinople. They are indeed lacking in the *Missa Clementina* ([112]), but the name of Chrysostom himself was inserted into the Constantinopolitan diptychs shortly after his death, and those of Paulinus and Evagrius into those of Antioch ([113]). Chrysostom does not, however, provide us with secure evidence for the reading of the diptychs ([114]) or the mention of individual names, and there is no compelling argument in favour of a special moment for such commemorations in the diaconal litany before communion.

c) The reconstruction of the anaphoral intercessions

In *Zur Geschichte*, a reconstruction of the anaphoral intercessions is attempted ([115]). It consists of two parts: 1) "the commemoration of the dead" and 2) "the commemoration of the living". The last petition of the first part, the prayer for the forgiveness of sins of the dead, is taken from *De sac.* 6,4 (doc.

([111]) See above n. 97.

([112]) Unless the phrase "and all those whose names You Yourself know", *Apost. Const.* VIII 12,43 Funk I 512,4-9, is seen as the conclusion of the diptychs of the dead within the anaphoral intercessions. L. Koep, o.c. 108 (see also 125) comments on this phrase: "Dem Nachteil, dass man unmöglich immer alle Namen beim Opfer verlesen konnte, suchte man, vor allem im Osten, dadurch zu entgehen, dass man sich an die allwissende Kenntnis Gottes erinnerte und etwa ein Gebet sprach für alle 'deren Namen du selbst kennst' ". However, the whole petition sounds: ἔτι προσφέρομέν σοι καὶ ὑπὲρ πάντων τῶν ἀπ' αἰῶνος εὐαρεστησάντων σοι ἁγίων, πατριαρχῶν, προφητῶν, δικαίων, ἀποστόλων, μαρτύρων, ὁμολογητῶν, ἐπισκόπων, πρεσβυτέρων, διακόνων, ὑποδιακόνων, ἀναγνωστῶν, ψαλτῶν, παρθένων, χηρῶν, λαϊκῶν καὶ πάντων ὧν αὐτὸς ἐπίστασαι τὰ ὀνόματα. There seems to be no room for the diptychs.

([113]) Cf. *Zur Geschichte* 353ff.

([114]) According to Brightman, 533,6-9, an allusion to the diptychs is found in *In acta apost. hom.* 18,5 (*Zur Geschichte* 517, doc. 131). L. Koep, o.c. 103 is also of this opinion, and translates: "Ist es dann ein Geringes ... dass bei den heiligen Opfern immer dein Name dabei ist?". If Chrysostom is alluding to the diptychs, nothing can be inferred regarding their place in the Mass. However, this text is open to various interpretations; see *Zur Geschichte* 517ff.

99,I,f) ([116]). The rest of this part is based on *In ep. I ad Cor. hom.* 41,4-5 (doc. 106). Since I think now, that this text refers to the diaconal litany after the bringing out of the gifts, the basis of my reconstruction of part one in *Zur Geschichte* collapses. It seems to me now that the very division of the anaphoral intercessions into two parts is questionable, at least for the Mass as Chrysostom knew it in Antioch and Constantinople. In the *Missa Clementina*, the offering for the saints is placed between the petition for the authorities and the army, and the offering for "this people". There follow various categories of living people ([117]). Hence the offering for the dead is found among the intercessions for the living ([118]).

Because of this position of the petition for the dead between that for the ecclesiastical and secular rank and that for the "file", one might wonder, whether originally it was also a demand for living "martyrs" as is the case with the third prayer of the *orationes solemnes* on Good Friday in the Latin Rite. These *orationes* probably go back "to the final period of the Roman persecutions". "In the third prayer, for clergy and people, the *confessores* are mentioned among the different ranks within the Church" ([119]). If this hypothesis were true, it would provide us with a more prosaic explanation of the ὑπέρ than generally is given. It implies, however: 1) that in our petition μάρτυρες originally referred to living witnesses and, later, was understood of witnesses who perfected their testimony by death; 2) that, once the second meaning of "martyrs" was accepted, the other categories mentioned before them (patriarchs, prophets, righteous, apostles) and after them (confessors, cantors, virgins, widows and lay-people) ([120]) were added. The second meaning of "martyr", that of a witness who perfected his testimony by death, became generally accepted after the Roman persecutions.

([115]) o.c. 360.

([116]) PG 48,680f.; *Zur Geschichte* 323 (doc. 99,I,f).

([117]) *Apost. Const.* VIII 12,40-49 Funk I 511-514.

([118]) G. Winkler, *Einige Randbemerkungen zu den Interzessionen in Antiochien und Konstantinopel im 4. Jahrhundert*, in: OKS 20 (1971) 53-61, see 58, seems to have overlooked this fact.

([119]) Cf. Jungman, o.c. (above n. 108) 198 (*Der Gottesdienst* 220).

([120]) See above n. 112.

During the time of the persecutions the "martyrs" and "confessors" were not sharply distinguished, at least not in texts which were of a non-juridical nature ([121]). The distinction existed, however, since Hippolytus' *Apost. trad.* in the Church Orders ([122]). This fact makes it probable that it was also applied in official liturgical texts. It is true, in *Apost. Const.* VI 30,2 it is specified that intercession should be made for the κεκοιμήμενοι μάρτυρες ([123]), but the adjective has no emphasis and can be explained from the context, that deals with the assemblies at the cemeteries. Moreover, the expression is used in an exhortation, not in a prayer. As a result, our hypothetical question must be answered in the negative.

Since the prayer for the dead is placed among the petitions for the living in the *Missa Clementina*, perhaps the anaphoral intercessions in Antioch also formed a whole which was not divided into two distinct parts. If so, then what was the place within this unit of the last petition of part one of our reconstruction in *Zur Geschichte*, the prayer for the forgiveness of sins of the dead? The reconstruction in *Zur Geschichte* is based on three documents: *In ep. I ad Cor. hom.* 41,4-5 (doc. 106) (see above), *In s. Eustatium antiochenum* 3 ([124]) and *De sac.* 6,4 (doc. 99,I) (see above). As we have seen, the first document can no longer be taken into account. The second document provides us with one petition: "For the catholic Church which is from one end of the world to the other" ([125]). The third text is:

> "For what sort of man must be he who pleads for the whole town, — or rather not just for the town, but even for the whole world, and who prays that God be merciful toward the sins of all, not only of the living, but also of the dead...? He approaches God praying that war cease everywhere, that an end be put to disturbances; asking for peace, prosperity, the speedy liberation from all evil, public or private, impending on each one's existence" ([126]).

([121]) Cf. W. DÜRIG, *Bekenner*, in: LTK 2 (1958) 142 and J. BECKMANN, *Martyrer*, in: LTK 7 (1962) 128; E. DAY, *Confessor*, in: *New Catholic Encyclopedia* 1 (1966) 141-142; B. KÖTTING, *Die Stellung des Konfessors in der alten Kirche*, in: *Jahrb. f. Ant. u. Chr.* 19 (1976) 7-23, see 9; ST. GIET, *L'origine du nom "martyr"*, in: *Mélanges M. Andrieu* (Strasbourg 1956) 181-187, see 187; D. VAN DAMME, *Martus. Christianos. Überlegungen zur ursprünglichen Bedeutung des altkirchlichen Märtyrertitels*, in: *Freib. Zts. f. Phil. u. Theol.* 23 (1976) 286-303.

([122]) KÖTTING, o.c. 22.

([123]) FUNK I 381,9 see above p. 324.

([124]) PG 50,602; *Zur Geschichte* 345.

([125]) ὑπὲρ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀπὸ περάτων ἕως περάτων τῆς οἰκουμένης.

It may be supposed that the demands for the world and the catholic Church formed the first two petitions, since their content is the most comprehensive. But because of the incompleteness of the data furnished by Chrysostom, the exact place of the other demands can only be guessed ([127]). As far as the prayer for the forgiveness of sins of the dead is concerned: if we read the clause in question without the prejudice that the anaphoral intercessions were divided into two parts, we get the impression that we are dealing here primarily with a prayer for the forgiveness of sins, and that the distinction between the living and the dead is subordinate to this. Probably it formed one sole petition, that had its place somewhere among the other demands.

A reconstruction of the anaphoral intercessions is also attempted for Constantinople in *Zur Geschichte* ([128]). But I now think that two of the documents on which that reconstruction too is based refer rather to the diaconal litany after the exit of the gifts. They are *In acta apost. hom.* 21,4 (= doc. 163) ([129]) and *In ep. ad Phil. hom.* 3,4 (=doc. 166) ([130]). Once we exclude those documents, three others remain: *Hom. nova I*, 2 ([131]), *In ep. ad Hebr. hom.* 17,2 ([132]) and *In acta apost. hom.* 18,5 ([133]). The

([126]) Τὸν γὰρ ὑπὲρ ὅλης τῆς πόλεως, καὶ τί λέγω πόλεως; πάσης μὲν οὖν τῆς οἰκουμένης πρεσβεύοντα, καὶ δεόμενον ταῖς ἁπάντων ἁμαρτίαις ἵλεων γενέσθαι τὸν θεόν, οὐ τῶν ζώντων μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀπελθόντων, ὁποῖόν τινα εἶναι χρή; ... πρόσεισι τῷ θεῷ, δεόμενος τοὺς ἁπανταχοῦ πολέμους σβεσθῆναι, λυθῆναι τὰς ταραχάς, εἰρήνην, εὐετηρίαν, πάντων τῶν ἑκάστῳ κακῶν ἐπικειμένων καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ ταχεῖαν αἰτῶν ἀπαλλαγήν. PG 48,680f.

([127]) For the development of the anaphoral intercessions, investigated mainly on the basis of manuscripts from the 8th to the 17th century, see G. WINKLER, *Die Interzessionen* ..., o.c. (above n. 103).

([128]) o.c. 524.

([129]) PG 60,170-171; *Zur Geschichte* 501f.

([130]) See below p. 333f.

([131]) PG 63,463f.; *Zur Geschichte* 519 (doc. 168).

([132]) PG 63, 129; *Zur Geschichte* 521 (doc. 169).

([133]) PG 60,148; *Zur Geschichte* 421 (doc. 131).

first two refer to the prayer for the remission of the sins of both people and celebrant. The third document, which also could allude to the litany of the faithful, mentions the petition "for the village" [134]. It is obvious that these elements are too sparse to be used as the basis for a reconstruction.

Summary: the anaphoral intercessions in Antioch and Constantinople

For Antioch, evidence for the anaphoral intercessions can be found in two documents: *De sac.* 6,4 (doc. 99,I) and in *In Eustatium antioch.* 3. The latter text provides us with only one petition: for the catholic Church which is from one end of the world to the other. *De sac.* 6,4 attests that the anaphoral intercessions included, without doubt among other demands not mentioned by Chrysostom, petitions for the "ecumene", for the town, for God's mercy toward the sins of the living as well as of the dead, for an end to wars and disturbances, for peace, prosperity and the liberation from impending evil. For Constantinople, there are three documents: *Hom nova I*, 2, *In ep. ad Hebr. hom.* 17,2 and *In acta apost. hom.* 18,5. They mention only two petitions: for the forgiveness of the sins of both people and celebrant, and "for the village". Since in the *Missa Clementina* the petitions for the dead are placed among those for the living, it may be questioned whether in fourth century Antioch and Constantinople the anaphoral intercessions were divided into two separate parts, one for the living and one for the dead.

d) The reconstruction of the diaconal litany

The argument given above [135] for seeing in *In ep. I ad Cor. hom.* 41,4-5 (doc. 106, from Antioch) an allusion to the diaconal litany before communion was Chrysostom's quotation of the formula: "For all those who have departed in Christ...". This formula appears also in *In acta apost. hom.* 21,4 (=doc. 163, from Constantinople), where it is expressly stated that it is pronounced

([134]) Cf. o.c. 517-519.
([135]) See above p. 311.

by the deacon. For *In ep. I ad Cor. hom.* 41,4-5, an additional argument can be applied. In Antioch, as we said above [136], the anaphoral intercessions preceded the epiclesis. But in *In ep. I ad Cor. hom.* 41,4-5, Chrysostom says that we pray (δέομαι) τοῦ ἀμνοῦ τοῦ κειμένου [137], and that "the common purification of the ecumene lays before us" [138]. These expressions suppose the perfecting of the sacrifice through the epiclesis. Consequently, *In ep. I ad Cor. hom.* 41,4-5 cannot be referring to the anaphoral intercessions.

For Antioch, the formula which preceded the diaconal litany is attested to [139]. In *In ep. I ad Cor. hom.* 41,4-5 besides the formula for the commemoration of the dead, two other items are pointed out by Chrysostom. He says that we pray "for the ecumene", and that we mention the departed "with the martyrs, the confessors, the priests" [140].

In addition to *In acta apost. hom.* 21,4 (doc. 163), another Constantinopolitan document, *In ep. ad Phil. hom.* 3,4 (doc. 166) [141] is used as evidence in *Zur Geschichte* for the anaphoral intercessions, but is better referred to the diaconal litany. It is said that the whole assembly (λαός) raise their hands; consequently, they participate in the prayer. Moreover, according to *In acta apost. hom.* 21,4, (which expressly mentions the deacon), "the sacrifice is in the (priest's) hands and everything is prepared" [142]. According to *In ep. ad Phil. hom.* 3,4, "the awe-inspiring sacrifice lays ready" [143]. Both texts seem to allude to the same moment.

The data furnished by the Antiochene document are insufficient for a reconstruction of the diaconal litany. It resembled probably more or less the comparable litany in the *Missa Clemen-*

([136]) See above p. 307f.
([137]) Doc. 106,e, *Zur Geschichte* 348.
([138]) καὶ γὰρ τὸ κοινὸν τῆς οἰκουμένης κεῖται καθάρσιον, doc. 106,p, ibid. 349.
([139]) See above p. 309.311.313.
([140]) See above p. 326.
([141]) PG 62,204; *Zur Geschichte* 513 (doc. 166).
([142]) Ἐν χερσὶν ἡ θυσία καὶ πάντα πρόκειται ἠυτρεπισμένα, doc. 163,k, *Zur Geschichte* 501.
([143]) καὶ προκέηται ἡ φρικτὴ θυσία, doc. 166,f, *Zur Geschichte* 513.

tina (144), as was the case with the litany of the catechumens (145). The documents from Constantinople are more detailed with respect to the contents of the diaconal litany before communion. The assumption that it resembled the parallel litany in the *Missa Clementina* is perhaps also the best solution for Contantinople. In any case, the *Apost. Const.* provide us with the only point of reference for a reconstruction. In the *Missa Clementina*, the diaconal litany is merely an abbreviated repetition of the anaphoral intercessions, so that there, too, the intercession for the departed is placed among the petitions for the living (146). A comparison with the data from Chrysostom gives the following results:

Missa Clementina	*Chrysostom*
1)	ὑπὲρ τῆς οἰκουμένης (doc. 106,q; Ant.)
2)	ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων (doc. 166,1)
3) ὑπὲρ τοῦ δώρου ...	
4) ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας ταύτης ...	ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας (doc. 163,q)
5) ὑπὲρ πάσης ἐπισκοπῆς ...	ὑπὲρ τῶν ἱερέων (doc. 163,r)
παντὸς πρεσβυτερίου ...	
πάσης τῆς ... διακονίας καὶ ὑπηρεσίας,	
παντὸς τοῦ πληρώματος τῆς ἐκκλησίας ...	ὑπὲρ τοῦ πληρώματος (doc. 163,s)
6) ὑπὲρ βασιλέων ... ἵνα εἰρηνεύωνται τὰ πρὸς ἡμᾶς ...	ὑπὲρ εἰρὴνης καὶ εὐσταθείας τοῦ κόσμου (doc. 166,k)
7) τῶν ἁγίων μαρτύρων μνημονεύσωμεν ...	ὑπὲρ τῶν μαρτύρων (doc. 163,u;106,r) ὁμολογητῶν, ἱερέων (doc. 106,r)
8) ὑπὲρ τῶν ἐν πίστει ἀναπαυσαμένων ...	ὑπὲρ (πάντων) τῶν ἐν Χριστῷ κεκοιμημένων καὶ τῶν τὰς μνείας ὑπὲρ αὐτῶν ἐπιτελουμένων (doc. 163, g-h;106,i-j)
9) ὑπὲρ τῆς εὐκρασίας τῶν ἀέρων καὶ τελεσφορίας τῶν καρπῶν δεηθῶμεν	
.....	

(144) *Apost. Const.* VIII 13,3-9 FUNK I 514-515.
(145) See *Zur Geschichte* 157-160.
(146) *Apost. Const.* VIII 13,3-19 FUNK I 514-516.

1)	for the ecumene
2)	for all men (cf. 1 Tim 2,1)
3) for the gift	
4) for this Church...	for the Church
5) for the whole episcopacy...	
the whole college of presbyters...	
the whole body of deacons and ministers ...	
the whole plenitude of the Church	for the plenitude
6) for kings ...that our existences may enjoy peace... (cf. 1 Tim 2,1)	for the peace and stability of the world
7) Let us commemorate the holy martyrs	for the martyrs, confessors, priests
8) for those who sleep in the faith...	for those who have departed in Christ and for those who make their commemoration.
9) for good weather and the ripening of the fruits, let us pray.	
.....	

According to the *Apost. Const.*, the deacon adds an intention for the newly-baptized, an exhortation to all the faithful to pray for one another, the prayer "raise us up, God, in your grace" and, finally, the formula "Rising, let us commend ourselves to God through his Christ" (147). There follows the bishop's prayer (148). In line 7) in the *Missa Clementina*, the confessors and priests are not mentioned. In the anaphoral intercessions, the confessors are mentioned with the martyrs, but the priests are omitted there too (149).

In his homily *In acta apost.* 21,4 (doc. 163), Chrysostom exclaims: "The sacrifice is in his hands and everything is ready.

(147) These formulas are curious, considering that according to Chrysostom, during the litany all are standing (see below) with their hands raised (see above p. 333).
(148) *Apost. Const.* VIII 13,8-10 FUNK I 516,1-4.
(149) *Apost. Const.* VIII 12,43 FUNK I 512,4-9. The intercession concludes with "... for the laymen (λαϊκοί) and all those whose names You Yourself know".

Angels, archangels are present. The son of God is present. All are standing in such awe. They (the angels and archangels) stand by crying out while all are silent" (150). This seems to indicate that the people did not respond "*Kyrie eleyson*" to the petitions of the deacon. The *Apost. Const.*, indeed, give no rubric to indicate a response.

e) The Lord's Prayer

In contrast to the *Apost. Const.* and Theodore of Mopsuestia, Chrysostom attests to the Our Father before communion (151). In *Zur Geschichte*, it is placed between the formula "Let us all pray together" and the *Sancta Sanctis*. Since it is now accepted that a diaconal litany was also recited, the question arises whether the Lord's Prayer was said before or after the litany. According to the *Codex Barberini* 336, the Our Father follows the litany (152). Chrysostom gives no evidence that might help to decide the question. The formula "Let us all pray together" could be either the invitation to recite the Our Father or the opening invocation of the diaconal litany.

f) The "Sancta Sanctis" in Constantinople

In the reconstruction of the communion cycle given above (153), the *Sancta Sanctis* is placed after the bringing out of the gifts, the diaconal litany, and the Our Father; and before the fraction and communion. In the *Cod. Barb.* 336, the *Sancta Sanctis*

(150) *Zur Geschichte* 501 (doc. 163,k-n). This silence during the litany could be explained as an expression of reverence and awe for the presence of Christ as *basileus*. Cf. P. van der Aalst, o.c. (above n. 27) 25: "In the imperial palace, officials, the *silentiarii*, were appointed in order to ensure that a deep and almost religious silence be observed (O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung und höfischen Zeremoniell*, Darmstadt 1956, 52-53)". Cf. also above n. 79.

(151) Cf. *Zur Geschichte* 371-374 (Antioch) and 526 (Constantinople).

(152) See Brightman, 388B,3-6 and 339B,24-29.

(153) See above p. 313.

still immediately precedes the communion (154). This is also the case in the *Missa Clementina* (155). Thus, there is reason to believe that the practice in Antioch and Constantinople at the time of Chrysostom was the same. However, this causes a final problem.

On the basis of *In ep. ad Hebr. hom.* 17,2 (doc. 169) (156), it is generally accepted that the priest raised his (empty) hand while saying "*Sancta Sanctis*" (157). But how can the priest's hands be empty when he has picked up the gifts in order to bring them out? The hypothesis of a communion table could be advanced here (158). But according to *In acta apost. hom.* 21,4 (doc. 163), "the sacrifice is in the hands" during the diaconal litany (159). It is improbable that the priest merely deposits the gifts on a communion table in order to raise an empty hand while saying "holy things for the holy". In fact, Chrysostom does not say that the priest lifts his hand. He compares the celebrant, who by proclaiming "holy things for the holy" invites

(154) See Brightman, 341,15-25.

(155) *Apost. Const.* VIII 13,14 Funk I 516,21-26.

(156) PG 63,129; *Zur Geschichte* 521.

(157) Cf. ibid. 530.

(158) For this kind of table see R. Taft, *The Pontifical Liturgy of the Great Church according to a Twelfth-Century Diataxis in Codex British Museum Add. 34060*, in: OCP 45 (1979) 279-307, see 302 and 303, n. 66. Cf. also du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis* (Lyon 1688, Graz 1958) s.v. παρατράπεζον. du Cange's references are to *Chron. Paschale* A.D. 624 PG 92,1001C; CSHB (L. Dindorf), (Bonn 1832) I, 714,14; the Liturgy of James, PO 26 (B. Ch. Mercier) 234,5.12 (see also the critical apparatus, ms. E = *Paris, Bibl. Nat. Gr. 2509*); and Nicephoros Presbyter, *Vita S. Andreae Sali* XXVIII 238 PG 111, 881B: Ὅτε οὖν ὑπέστρεψεν, τεθείσης τῆς τραπέζης, τῶν δωρεῶν κυρίου ἀπηλαύσαμεν (PG: ἀπήλαυσαν) ἀμφότεροι ... The last reference is not pertinent. The subject of ὑπέστρεψεν is Andreas' spiritual son Epiphanius, who returned from the Liturgy and, after a (normal) table was placed before them, enjoyed (du Cange's reading makes more sense than that in PG) together with the author of the *vita* the gifts of the Lord, i.e. the spiritual conversation with Andreas the Fool. (Sara Murray, *A Study of the Life of Andreas the Fool for the Sake of Christ* [Borna-Leipzig 1910] has critically edited [pp. 85-106] only §§ 100-113 = PG 111,744C-760AB). Against du Cange, the *Greek Patristic Lexicon* edited by G.W.H. Lampe gives "credence-table" as the meaning of παρατραπέζιον and παρατράπεζον.

(159) See above n. 142.

to communion those who are worthy and rejects those who are unworthy (160), with a herald who has his hand raised. The point of comparaison here is not the external gesture, but the act of distinguishing. The herald does this with his hand, the priest, as Chrysostom says, does it *not* with his hand but with his tongue, which is even more unequivocal than the hand (161).

Conclusion

In the first section serious arguments have been brought forward in favour of the thesis that in Antioch towards the end of the fourth century the anaphoral intercessions (still) preceded the epiclesis. In the second section the moment of the opening of the curtains and the bringing out of the gifts has been defined, and grounds were stated for assuming the presence of a diaconal litany after the doxology of the anaphora. Another conclusion, reached in the third section, is that after the *Sancta Sanctis* the *Gloria in excelsis* was sung. As a result, the sequence of rites after the anamnetic portion of the eucharistic prayer is: anaphoral intercessions, epiclesis, doxology, opening of the curtains, "Grace and peace be with you" (162), bringing out of the gifts, diaconal litany, Lord's Prayer, *Sancta Sanctis*, *Gloria in excelsis*, fraction, communion of clergy and people.

The main conclusions of the last section are: 1) there is no allusion in Chrysostom's writings to the reading of the diptychs either of the living or of the dead; 2) while saying the *Sancta Sanctis*, the priest did not raise his empty hand, for his hands held the eucharistic species. In the same section the reconstruction attempted in *Zur Geschichte* of the anaphoral intercessions in Antioch and Constantinople is submitted to a revision. This

(160) See ARRANZ, o.c. (above n. 40) 34.

(161) ... καθάπερ τις κήρυξ τὴν χεῖρα αἴρων εἰς τὸ ὕψος, ὑψελὸς ἑστώς, πᾶσι κατάδηλος γεγονώς, καὶ μέγα ἐπ' ἐκείνῃ τῇ φρικτῇ ἡσυχίᾳ ἀνακραυγάζων, τοὺς μὲν καλεῖ, τοὺς δὲ ἀπείργει ὁ ἱερεύς, οὐ τῇ χειρὶ τοῦτο ποιῶν, ἀλλὰ τῇ γλώττῃ τῆς χειρὸς τρανότερον, *In ep. ad Hebr. hom.* 17, 5 PG 63,133; *Zur Geschichte* 528 (doc. 171,n-s).

(162) This benediction is attested to only for Constantinople; see *Zur Geschichte* 525f.

was necessary since documents taken in *Zur Geschichte* as evidence for the anaphoral intercessions are now viewed as allusions to the diaconal litany before communion. Moreover, the division of the anaphoral intercessions into a section for the living and a section for the dead is discounted. For Constantinople, a reconstruction of the diaconal litany is attempted with the help of the parallel litany in the *Missa Clementina*.

A comparison of the results of this essay with the rites of the *Missa Clementina* confirms the thesis of *Zur Geschichte* that the VIIIth book of the *Apost. Const.* shows great but not complete similarity to the Antiochene Mass as known by Chrysostom: the *Gloria in excelsis* after the *Sancta Sanctis* is also found in the *Missa Clementina*, but the reciting of the anaphoral intercessions before the epiclesis constitutes an important difference (163).

Rozenstraat, 1
3511 BV Utrecht
NETHERLANDS

F. van de PAVERD

(163) I am indebted to R. TAFT for correcting the English of my article.

OCP 49 (1983) 340-365

Textual Problems in the Diaconal Admonition before the Anaphora in the Byzantine Tradition [1]

The Text and its Variants

Unlike the Roman and ancient Alexandrian traditions [2], which have before the anaphora a tripartite presbyteral dialogue beginning with "The Lord be with you/with all," most Eastern

(1) List of abbreviations used:

AUCHER = G. AUCHER, *La versione armena della Liturgia di S. Giovanni Crisostomo, ΧΡΥCOCTOMIKA* (Rome 1908) 359-398.

BACHA = C. BACHA, *Notions générales sur les versions arabes de la liturgie de S. Jean Chrysostome suivies d'une ancienne version inédite, ibid.* 405-471.

BAS = Liturgy of St. Basil.

BORGIA = N. BORGIA, *Il commentario liturgico di S. Germano Patriarca Costantinopolitano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario* (= Studi liturgici I, Grottaferrata 1912).

CATERGIAN-DASHIAN = J. CATERGIAN, *Die Liturgien bei den Armeniern. Fünfzehn Texte und Untersuchungen*, hrsg. von J. DASHIAN (Vienna 1897 — in Armenian).

CHR = Liturgy of St. John Chrysostom.

COCHLAEUS = Johannis COCHLAEUS, *Speculum antiquae deuotionis circa missam ...* (Mainz 1549).

Codex S. Simeonis = Palestinian codex brought to Trier in 1030 by the Greek monk Symeon and translated by PELARGUS, q.v; (cf. TAFT, *Great Entrance*, pp. XXVII-VIII).

CONNOLLY-CODRINGTON = *Two Commentaries on the Jacobite Liturgy by George Bishop of the Arab Tribes and Moses Bar Kēphā...* ed. R. H. CONNOLLY and H. W. CODRINGTON (London-Oxford 1913).

ENGDAHL = R. ENGDAHL. *Beiträge zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie. Texte und Studien* (= Neue Studien zur Gesch. der Theologie u. der Kirche 5, Berlin 1908).

Italo-Greek *editio princeps* = *Sacrae liturgiae, seu missae, sanctorum Ioannis Chrysostomi, Basilii Magni, et quae Praesanctificatorum Donorum dicitur.* Quibus utuntur toto anni tempore, etiam pro sanctis, Monachi Italograeci Ordinis Sancti Basilij, iuxta ritum Ordinarij typici, Sacri monasterij Cryptae Ferratae (Romae 1601).

traditions preface the opening greeting of the dialogue with a diaconal admonition and its response, to form a four-member

JACOB, *Formulaire* = A. JACOB, *Histoire du formulaire grec de la liturgie de Saint Jean Chrysostome* (dissertation, Louvain 1968).

JACOB, *Fragments* = ID., *Fragments liturgiques byzantins de Terre d'Otrante, Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, fasc. 43 (1973) 345-376.

JACOB, *Otrante* = ID., *La traduction de la Liturgie de S. Basile par Nicolas d'Otrante, ibid.* fasc. 38 (1967) 49-107.

JACOB, *Toscan* = ID., *La traduction de la Liturgie de S. Jean Chrysostome par Léon Toscan. Edition critique*, OCP 32 (1966) 111-162.

JACOB, *Version géorg.* = ID., *Une version géorgienne inédite de la Liturgie de s. Jean Chrysostome*, Mus 77 (1964) 65-119.

JAS = Liturgy of St. James.

Johannisberg BAS = 16th c. Latin version of BAS from a 10th c. ms of the monastery of Johannisberg (cf. TAFT, *Great Entrance*, p. XXVII) edited by WITZEL, COCHLAEUS, ST.-ANDRÉ, q.v.

KAŁUŻNIACSKI = E. KAŁUŻNIACKI, *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375-1393) nach den besten Hss.* (Vienna 1901).

KRASNOSEL'CEV = N. F. KRASNOSEL'CEV, *Materialy dlja istorii činoposledovanija liturgii sv. Ioanna Zlatoustago* (Kazan 1889).

KRASNOSEL'CEV, *Svedenija* = ID., *Svedenija o nekotorych liturgičeskich rukopisjach Vatikanskoj Biblioteki* (Kazan 1885).

ORLOV = M. I. ORLOV, *Liturgija sv. Vasilija Velikago* (St. Petersburg 1909).

Otrantan BAS = cf. *supra*, JACOB, *Otrante*.

PELARGUS = Ambrosius PELARGUS, O.P., *Diuina ac Sacra Liturgia S. Ioannis Chrysostomi* (Worms 1541).

ST.-ANDRÉ = Jean DE SAINT-ANDRÉ (Claude DE SAINCTES), *Liturgiae sive missae sanctorum patrum...* (Paris 1560).

TAFT, *Great Entrance* = R. TAFT, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* (= OCA 200, Rome 1978[2]).

TARCHNIŠVILI = M. TARCHNIŠVILI, *Liturgiae ibericae antiquiores* (= CSCO 122-123, scr. iber. 9-10, 13-14, Louvain 1959-1960).

TREMPELAS = Π. Ν. Τρεμπέλας, *Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας* (= Texte u. Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie 15, Athens 1935).

Tuscan = cf. *supra*, JACOB, *Toscan*.

VAN DE PAVERD = F. VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des 4. Jahrhunderts* (= OCA 187, Rome 1970).

Vita S. Nili = G. GIOVANELLI, *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου τοῦ Νέου.* Testo originale greco e studio introduttorio (Codice greco criptense B. β II) (Grottaferrata 1972).

WITZEL = Georg WITZEL, *Liturgia S. Basilii Mag. nuper e tenebris eruta, et in lucem nunc primum edita* (Mainz 1546).

(2) Cf. BRIGHTMAN, p. 125.

structure (³). The Greek *textus receptus* of this liturgical unit in the Byzantine tradition reads as follows:

> *Ὁ διάκονος·* Στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φόβου, πρόσχωμεν τὴν ἁγίαν ἀναφορὰν ἐν εἰρήνῃ προσφέρειν.
>
> *Ὁ χορός·* Ἔλεον εἰρήνης, θυσίαν αἰνέσεως.

This admonition and response present certain problems of interpretation reflected in variants in the ms tradition. Usually mss give at most the incipits of such diakonika, but our earliest Byzantine euchology, the 8th-century *Barberini Gr. 336*, provides enough of the text to show that problems emerge from the start. In CHR, f. 28v-29r we find (⁴):

> Λέγει ὁ διάκον. Στῶμεν καλῶς.
> Ὁ λαός· Ἔλεος εἰρήνη.

The contemporary *Historia ecclesiastica* of Patriarch St. Germanus of Constantinople († *ca.* 730) gives the text of the admonition as follows (⁵):

> Στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φόβου, πρόσχωμεν τῇ ἁγίᾳ ἀναφορᾷ ἐν εἰρήνῃ προσφέρειν.

The response is as the *textus receptus*.

THE DIACONAL ADMONITION

The earliest witness I have found to this variant reading of the diaconal admonition is Abbot Anastasius of Sinai († *post* 700), *Oratio de sacra synaxi* (⁶):

(³) Cf. J. HANSSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, vol. 3 (Rome 1932) pp. 338-345.
(⁴) Cf. BRIGHTMAN, p. 321.
(⁵) F. E. BRIGHTMAN, *The "Historia Mystagogica" and other Greek Commentaries on the Byzantine Liturgy*, JTS 9 (1908) 392-393; BORGIA p. 32 (apparatus).
(⁶) PG 89, 836.

> Ἀκούσατε, τί ὁ διάκονος ὑμῖν προσφωνεῖ λέγων· "Στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φόβου. Πρόσχωμεν τῇ ἁγίᾳ ἀναφορᾷ." Κλίνωμεν τοὺς αὐχένας, κλείσωμεν τὴν διάνοιαν, κλείσωμεν τὴν γλῶσσαν, πληρώσωμεν τὸν νοῦν, πρὸς οὐρανὸν ἀνέλθωμεν. Ἄνω σχῶμεν τὸν νοῦν καὶ τὰς καρδίας . . .

Just how much of this is intended as a *quotation* of the liturgical text, and how much an *explanation* of its meaning, is not clear from the homily itself, but I have punctuated it as it appears to me. Of course Anastasius is speaking of the anaphora dialogue of JAS, as one would expect from an Abbot of Sinai in the 7th century, before the Byzantinization of the Melkite or Chalcedonian liturgy in Palestine. At first he mentions the conflated formula presently found in JAS (⁷), which combines the Antiochene formula ("Let us lift up our mind") with the original Jerusalem text ("Let us lift up our hearts"). But a bit later, when he seems to be quoting the liturgical text directly, he cites the pure hagiopolite formula: "This the priest witnesses to you, saying: Ἄνω σχῶμεν τὰς καρδίας. And what do we answer to this? Ἔχομεν πρὸς τὸν Κύριον." (⁸).

This variant reading of the diaconal admonition, far from being an aberration, is found in Greek and Oriental liturgical mss with sufficient persistence to merit asking whether we are not confronted here with an older, pristine reading that later underwent change, or whether the divergent readings represent two recensions of equal antiquity. And if so, can they be classified according to tradition or place of origin?

The following two chronological tables will serve to give an overview of the Byzantine liturgical evidence I have accumulated thus far. In my study of the Byzantine preanaphoral rites I list over 230 mss consulted (⁹). To this list can be added another twenty or so euchologies read in the intervening years (¹⁰). Of this not inconsiderable body of material only the codices cited

(⁷) Ed. MERCIER, PO 26, p. 198.
(⁸) PG 89, 837. On the whole question of these two formulae see VAN DE PAVERD pp. 257 ff, 472-473, and the literature be cites.
(⁹) TAFT, *Great Entrance*, pp. 435-453.
(¹⁰) I am indebted to my former student and colleague Dr. Gaetano Passarelli for checking the reading of the dialogue in several mss.

in the following pages contain enough of the text to be of use to us here.

Table I gives those sources that have the more frequently encountered variant; Table II, those sources that have the *textus receptus*.

As for the response, four possibilities are encountered in the sources:

N = text in the nominative, including "peace": ἔλεος, εἰρήνη ...

NG = text in the nominative, but with the genitive of "peace": ἔλεος εἰρήνης ... Since this reading is found only in CHR of *Grott. Gb VII* (11), I do not provide a separate column for it. BAS in the same ms, by a different hand, has the nominative reading without the genitive of "peace".

A = text in the accusative, including "peace": ἔλεον, εἰρήνην ...

AG = *textus receptus*, in the accusative, with genitive of "peace": ἔλεον εἰρήνης ...

The presence of the respective text in the source is indicated by a cross (+). Unless a ms provides enough of the text to make a clear choice (especially in the case of ἔλεος, which can be a nominative or a neuter accusative, as in Lk 1:72 and generally in the LXX and NT), the space is left blank.

In the tables, early sources referring to the ancient Constantinopolitan text of the liturgy are in majuscule, those of the ancient Italo-Greek recension in italics (12).

For further information on the mss, their present location, etc., consult the ms list in my study of the Byzantine pre-anaphoral rites (13).

(11) For a detailed description of this euchology cf. G. PASSARELLI, *L'eucologio cryptense Γ.β. VII (sec. X)* (= Analecta Vlatadon 36, Thessalonica 1982).

(12) This grouping of mss according to the recension of CHR they contain is based on the research of JACOB, *Formulaire*; cf. ID., *La tradition manuscrite de la liturgie de S. Jean Chrysostome (VIIIe-XIIe siècles)*, in: *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, tome 2 (= Lex orandi 47, Paris 1970) 119-138. Cf. TAFT, *Great Entrance*, pp. XXXI-XXXIII.

(13) TAFT, *Great Entrance*, pp. 435-446.

Table I

... πρόσχωμεν τῇ ἁγίᾳ ἀναφορᾷ	Response:		
	N	A	*Textus receptus*
8th century			
GERMANUS (BORGIA p. 32 [apparatus]; JTS 9, pp. 392-3)			+
9th century			
ANASTASIUS (BORGIA p. 32)		+	
10th century			
Grott. Gb IV BAS, f. 8v.			
Grott. Gb VII CHR, f. 7r	(NG)		
JOHANNISBERG BAS (WITZEL p. di; COCHLAEUS p. 125)		+	
11th century			
Erlangen 96 CHR, f. 14v			+
Codex S. Simeonis (PELARGUS ff. C3v-C4r)			+
Protheoria 19 (PG 140, 444)		+	
Messina Gr. 160, ff. 33v, 51r			
Paris Gr. 391 CHR, f. 17v			
Parma 1217/2 roll			
Grott. Gb XX BAS, f. 40r			
Sinai Georg. 89 (JACOB, *Version géorg.* p. 104)			
Arabic CHR (BACHA p. 430) (14)	+		
12th century			
Paris Gr. 347 CHR, pp. 85-86			
Sinai Gr. 973 CHR, f. 8r			
Tuscan (JACOB, *Toscan*, pp. 152-3)			+

(14) The French translation in BACHA p. 459 is wrong. It should read: "... soyons attentifs à la sainte oblation et à l'offrir en paix.". As for the response, the absence of vowels makes it impossible to determine the cases. It could be as BACHA has it (p. 459), but it could also be "Misericordia, pax, sacrificium laudis." I am grateful to my colleague Samir Khalil S.J. for help with this Arabic text.

... πρόσχωμεν τῇ ἁγίᾳ ἀναφορᾷ	Response:		
	N	A	*Textus receptus*
Otrantan BAS (JACOB, *Otrante*, p. 71)			+
Eth. Bibl. 713 (TREMPELAS, p. 95)			
Grott. Gb II CHR, f. 13r			
Grott. Gb VIII CHR, f. 25r			+
Bodl. Auct. E.5.13 CHR, f. 16r			
Coislin 214 CHR, f. 10r			+
Eth. Bibl. 662, ff. 39r, 55r			
12-13th century			
Armenian CHR (CATERGIAN-DASHIAN p. 371; AUCHER p. 387)	+		
13th century			
Bodl. Cromwell 11, pp. 36, 54			
Karlsruhe EM 6 (ENGDAHL pp. 23, 63)		+	
Otrantan redaction of Tuscan in Karlsruhe EM 6 (JACOB, *Otrante*, p. 99 [apparatus K])		+	
Otrantan BAS in Karlsruhe EM 6 (JACOB, *Otrante*, p. 71 [apparatus K])		+	
Michigan 37, f. 11v			+
Burdett-Coutts III. 42 (SWAINSON pp. 127, 159)			
London Harl. 5561, ff. 13v, 26r			
Sinai Gr. 1037 CHR, f. 35r			
Medieval Germanus (PG 98, 428)			+
Graz Georg. 5 (TARCHNIŠVILI p. 57)	+		
13-14th century			
Eth. Bibl. suppl. 393 (TREMPELAS p. 173)			
14th century			
Moscow Synod Gr. 261 (279) (ORLOV p. 162)			
16th century			
Messina Gr 147 BAS, f. 153v			
Messina Gr. 173 CHR, f. 122			
Vat. Gr. 2115 CHR (JACOB, *Fragments*, p. 375)		+	

Table II

... πρόσχωμεν τὴν ἁγίαν ἀναφορὰν	Response:		
	N	A	*Textus receptus*
11th century			
Stavrou 109 roll			+
12th century			
Paris Gr. 330, pp. 14-15			
13th century			
Ambros. 276 CHR, f. 21r			+
13-14th century			
Taphou 520 roll			
Sofia Slav. 525 (ORLOV p. 163)			
14th century			
Cabasilas (PG 150, 421-4)			
Ambros. 167 CHR, ff. 22v-23r			
Taphou 517 roll			
Moscow Synod Gr. 265 (231) (ORLOV p. 162)		+	
Slavonic Philotheus (KAŁUŻNIACKI, p. 298)			
14-15th century			
Moscow Tipograf. Bibl. Slav. 42 (ORLOV p. 163)			
15th century			
Sinai Gr. 968 CHR, f. 11v			
Geneva 24 roll			
Geneva 25 BAS roll			
Geneva 27a BAS roll			
Patmos 690 CHR, f. 1			
Sofia Slav. 530 (ORLOV p. 163)			
15-16th century			
Sabas 382 CHR, f. 26v			
Sabas 305 diataxis (KRASNOSEL'CEV, *Materialy* p. 90)			

... πρόσχωμεν τὴν ἁγίαν ἀναφορὰν	Response:		
	N	A	*Textus receptus*
16th century			
Paris Gr. 347 BAS, p. 60			
Paris suppl. Gr. 1084, ff. 35v, 66			+
Messina Gr. 147 CHR			+
Editio princeps Slav. (Venice 1519)	+		
Editio princeps Gr. (DOUCAS, Rome 1526)			
Sabas 48 BAS, f. 67r			+
Sinai Gr. 2111, ff. 30v, 79v			+
Editio Erasmi (Paris 1537) pp. 48-9			+
ST.-ANDRÉ recension of JOHANNISBERG BAS, p. 40		+	
Patmos 703, ff. 98, 176			+
Patmos 105 BAS, f. 15			+
Patmos 811 BAS, f. 171			+
Edinovercy Činovnik (Moscow 1910) f. 56r (15)	+		
17th century			
Italo-Greek editio princeps (Rome 1601) p. 14			+
Taphou 334 CHR, f. 27r			

Variants in the diaconal admonition:

I have found only a few further variants in the diaconal admonition:

1. CHR of *Michigan 17* (former *Burdett-Coutts III. 29*) 15-16th c. f. 32r, and BAS of *Moscow Synod Gr. 264 (454)*, AD 1607 (16) have the reading from JAS: ... στῶμεν μετὰ φόβου θεοῦ...

(15) The *Edinovercy* are the Russian Old-Ritualists (*Staroobrjadcy*) that have reestablished communion with the Russian Orthodox Church while preserving their own ritual. The *Činovnik* or Pontifical was published in Moscow in 1910 on the basis of two 16th-century Slavonic mss, *Moscow Synod 366 (680)* and *367 (909)*.

(16) ORLOV p. 162.

2. The participial reading πρόσχωμεν τῇ ἁγίᾳ ἀναφορᾷ ἐν εἰρήνῃ προσφέροντες is found in a few 13th-century sources: *Sinai Gr. 1037*, f. 35r (προσφέροντα); CHR-BAS of both the Greek text and Latin versions in the Otrantan codex *Karlsruhe EM 6* (17); the interpolated medieval text of Germanus' *Historia ecclesiastica* (18).

3. Two of the versions put the participle in the passive. The 9th century Georgian CHR in codex *Sinai Georg. 89* has "... respicite sanctam oblationem cum-pace oblatam" (19). Similarly, Johannisberg BAS reads: "... intendamus sancta oblatione in pace missa" (20). I know of no Greek original for this reading.

4. Other versions also have problems with προσφέρειν, translating it as a gerundive, or reworking the clause and changing προσφέρειν into a finite verb:

a) *Anastasius' version of Germanus* (869-870): "...attendamus sanctam oblationem in pace offerendam... Misericordiam, pacem, sacrificium laudis" (21).

b) *Georgian JAS of Graz Georg. 4 (10th c.)*: "...attendite sanctae istae oblationi, Deo enim sacrificium offerimus..." (22).

c) *Leo Tuscan's version of CHR (1173-1178) and Basil of Otranto's version of BAS (1174/8-1198)*: "...intentionem prȩstemus diuinis mysteriis et in pace offeramus... Misericordiam pacis, sacrificium laudis" (23).

d) *Ambrose Pelargus' 1541 version of Codex S. Simeonis (ante 1030)*: ...Intendamus sacrȩ oblationi. In pace offeramus. *Populus*: Misericordiam pacis, sacrifitium laudis" (24).

(17) ENGDAHL, pp. 23, 63; JACOB, *Otrante* p. 71 (K in the apparatus).

(18) PG 98, 428.

(19) JACOB, *Version géorg.*, p. 104, The 13th c. codex *Graz Georg. 5* gives the same text, adding only "sanctam *hanc* oblationem" (TARCHNIŠVILI, Georgian text p. 75).

(20) WITZEL f. di; COCHLAEUS p. 125.

(21) BORGIA, p. 32.

(22) TARCHNIŠVILI, p. 8.

(23) JACOB, *Toscan*, p. 152.

(24) PELARGUS ff. C3v-C4r.

5. Finally, there are contaminated texts such as CHR of codex *Erlangen 96*, copied in AD 1025 in the Monastery of St. Theodosius the Cenobiarch († 518), the present Deir Dosi now in ruins just south of Bethlehem [25]. To the best of my knowledge this euchology ms has remained largely unkown; at least it is not found in any of the lists of mss of CHR that I have consulted. I shall publish a description of it at some later date. The admonition on ff. 14v-15r reads as follows: ... πρόσχωμεν τῇ ἁγίᾳ ἀναφορᾷ ἐν εἰρήνῃ προέλθωμεν [sic], clearly a copyist's error provoked by the diaconal *Ite missa est* at the end of the service: ἐν εἰρήνῃ προέλθωμεν [26].

And in CHR of *Sinai Gr. 2111* (AD 1594) the copyist has fused the diaconal command to guard the doors with our admonition (f. 30v):

> Τὰς θύρας, τὰς θύρας, ἐν σοφίᾳ πρόσχωμεν τὴν ἁγίαν ἀναφορὰν ...

BAS in the same ms (f. 79v) gives the text in proper form.

Conclusion:

In the available evidence I can perceive no basis except age for the distinction between the two readings of the diaconal admonition: the variant is the pristine text, the *textus receptus* a later reworking. All pre-11th-century witnesses of CHR-BAS, regardless of their provenance, give the variant reading. It is found in the only mss of the ancient Italian recension of CHR to give the text, *Grottaferrata Gb IV*, *Gb VII* and *Messina Gr. 160*, as well as in the earliest Constantinopolitan sources. Constantinopolitan-type euchologies are notably laconic regarding rubrics, diakonika and other brief formulae [27]. I have read all but two mss of the ancient Constantinopolitan recension of CHR, *Ottoboni Gr. 434* and *Paris Gr. 324*, and none of them give enough of the text of the anaphora dialogue to permit any conclusions. But the variant is witnessed to by Germanus, by Anastasius' version

[25] CHR, the only eucharistic liturgy in the ms, is found on ff. 6r-16v: *desinit* "... καὶ σεμνότητι (BRIGHTMAN, p. 333 line 9).

[26] BRIGHTMAN, p. 397 line 20.

[27] Cf. TAFT, *Great Entrance*, pp. XXXII-XXXIII.

of Germanus, and by the earliest recensions of the Johannisberg version of BAS.

A further argument in favor of the dative of "anaphora" as the original reading is the fact that — as far as I can determine — the reading of the *textus receptus* with "anaphora" in the accusative as direct object of the verb προσφέρειν is a hapax legomenon: "anaphora" is found as direct object of other verbs of offering in a few later Greek sources, but not as object of προσφέρειν [28].

Later, after the introduction of the new Constantinopolitan recension of CHR, we still find the variant reading in sources and mss of every provenance and type [29]: Constantinopolitan (*Protheoria*; *Paris Gr. 391*; *Parma 1217/2*; Tuscan); Oriental (*Erlangen 96*; *Codex S. Simeonis*; *Sinai Gr. 973*; the Arabic, Georgian, and Armenian versions); Otrantan (Otrantan BAS; the Otrantan redaction of Tuscan; *Karlsruhe EM 6*); Siculo-Calabrian (*Grott. Gb II*; *Bodleian Auct. E.5.13*; *Messina 147*; *Messina 173*).

The reading of the *textus receptus* is found in our earliest Constantinopolitan euchology of the new recension, the roll *Stavrou 109*, but as can be seen in Tables I-II, Oriental-language versions, and Italo-Greek euchologies with a few exceptions like the Otrantan codex *Ambros 276* and the Siculo-Calabrian codices *Messina Gr. 173* and *Messina Gr. 147* (BAS), maintain a longer and stronger tradition in favor of the original reading — though CHR in *Messina Gr. 147* already has the new text. This reflects the fact that more distant areas and traditions less directly under the control of the center of liturgical diffusion remain more conservative.

THE RESPONSE

In Table III I list those sources that do not provide a clear reading for the diaconal admonition, but do give the text of the response.

[28] This was first brought to my attention by Rev. Vladimir Vancik. Cf. G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford 1961) pp. 127-128, 1183-1184.

[29] On the divisions of mss into families I am entirely dependent on JACOB, *Formulaire*.

Table III

1. N (= ἔλεος, εἰρήνη ...): *Barberini Gr. 336* (8th c.) CHR, ff. 28v-29r; *Grott. Gb VII* (10th c.) BAS, f. 122v; *Vita S. Nili* (ca. 1020-1040); Byz. Mus. 7 (13th c.) (30); Moscow Synod Gr. 275 (281) (13-14th c.) (31); Sofia Slav. 531 (15th c.) (32).
2. A (= ἔλεον, εἰρήνην ...): Petersburg Bibl. Obšč. Ljubitelej drev. pis'mennosti (12-13th c.) roll (33); Grott. Gb XVIII (14th c.) f. 19v; Vat. Slav. 14 (15th c.) (34); Moscow Synod Gr. 898 (378) (15th. c.? = Slavonic Germanus) (35); Vat. Slav. 10 (15-16th c.) f. 51v; Sinai Slav. 14 (17th c.?) f. 22v.
3. *Textus receptus* [AG] (= ἔλεον εἰρήνης ...): SINAI GR. 959 (11th c.) BAS, f. 6v; PARIS NOUV. ACQ. LAT. 1791 (12th c.) (36); Vat. Gr. 1213 (16th c.) (37); Moscow Synod Gr. 264 (454) BAS (AD 1602) (38).
4. Some few mss give ἔλεον (accusative), but only the incipit of εἰρήνη, leaving its case doubtful: Bodl. Auct. E.5.13 (12th c.) CHR, f. 16r; Paris Gr. 328 (12th c.) CHR, p. 41; Vat. Gr. 1970 (= Rossano Codex, 12th c.) CHR, f. 20r.
5. Munich 607 (12th c.) perfects the confusion. It has ἔλεος εἰρ., which could be nominative or accusative, with the nominative, accusative, or genitive of "peace".

Variants in the response:

1. The 10th century codex of the ancient Italian recension of CHR, *Grott. Gb IV* (f. 21v) has the incipit: ἔλ. ἐν εἰρήνῃ, a

(30) TREMPELAS, p. 95.
(31) KRASNOSEL'CEV, *Materialy*, p. 26.
(32) ORLOV, p. 163.
(33) ORLOV, p. 162.
(34) KRASNOSEL'CEV, *Svedenija*, p. 165.
(35) S. MURETOV, *K materialam dlja istorii činoposledovanija liturgii* (Sergeev Posad 1895) p. 49, cf. p. 129.
(36) A. STRITTMATTER, *"Missa Graecorum", "Missa Sancti Iohannis Crisostomi". The Oldest Latin Version Known of the Byzantine Liturgies of St. Basil and St. John Chrysostom, Traditio* 1 (1943) pp. 100, 120.
(37) KRASNOSEL'CEV, *Svedenija*, pp. 134-135.
(38) ORLOV, p. 162.

copyist's error provoked possibly by the ἐν εἰρήνῃ reading of the admonition.

2. The only other variant I have found in the response is the reading "oil (ἔλαιον) of peace" instead of "mercy (ἔλεον) of peace," in the 13-14th century diataxis of codex *Moscow Synod Gr. 275 (381)* (39). This is no more than a banal instance of Greek phonetic orthography. But it caught on in medieval Germanus and in some other late sources (40), perhaps because the later reading "mercy of peace" is in fact meaningless.

Conclusion:

From the text of the response in Tables I, II, III above, one can draw the following conclusions:

1) Early sources of Constantinopolitan provenance clearly favor the accusative rather than the nominative reading.
2) As for choosing between the accusative (ἔλεον, εἰρήνην) and the accusative-genitive (ἔλεον εἰρήνης) as in the *textus receptus*, both sides of the balance seem about evenly weighted in Constantinopolitan-type sources. But when the Italo-Greek (41) and Oriental sources are weighed in too, there can be no doubt that the genitive εἰρήνης is a later rhetorical flourish. Its advantage is to provide stylistic balance with αἰνέσεως; its disadvantage is that it renders the phrase meaningless. "Sacrifice of praise" is a commonplace in the LXX (42), but "mercy of peace" is not found even once.
3) I would immediately discount the NG (ἔλεος εἰρήνης) reading. Though it is found in the Coptic liturgy (43) and in the

(39) KRASNOSEL'CEV, *Materialy*, p. 26.
(40) PG 98, 428; ST.-ANDRÉ p. 16 (JAS); ID., *Λειτουργίαι τῶν ἁγίων πατέρων* ... (Paris 1560)) pp. 21 (JAS), 53 (BAS), 94 (CHR); H. A. DANIEL, *Codex liturgicus ecclesiae universae in epitomen redactus*, vol. 4 (Leipzig 1853) pp. 356, 426 (CHR, BAS).
(41) See Tables I, II, III above. However the Italo-Greek *editio princeps*, which departs from the *editio princeps* of Doucas (Rome 1526) in its preservation of local Calabrian uses, has the *textus receptus* of both admonition and response (p. 14). On this edition cf. JACOB, *Formulaire*, p. 466; E. LEGRAND, *Bibliographie hellénique* (XVIIe siècle) I (Paris 1894) pp. 1-2. Here too I am indebted to Dr. Gaetano Passarelli for checking the reading of this document.
(42) Cf. Pss 49: 14, 23; 106: 22; 115:8; 1 Mac 4:56.
(43) BRIGHTMAN, p. 164; E. RENAUDOT, *Liturgiarum orientalium collectio* (Frankfurt 1847) vol. 2, p. 13.

Georgian version of the Liturgy of St. Peter (44), CHR of *Grott. Gb VII* (10th c.) is its only sure Byzantine witness.

4) Reading N (ἔλεος, εἰρήνη, θυσία αἰνέσεως) is an Italo-Greek and Oriental peculiarity with strong early witnesses: *Barberini Gr. 336, Grott. Gb VII* BAS, the *Vita S. Nili* (45), as well as the Georgian, Arabic, Armenian and Slavonic versions. It is supported also by the *textus receptus* of the West-Syrian and Armenian liturgies (46). Note that only in the Slavonic *editio princeps* (47) and in the *Činovnik* of the Edinovercy does this reading occur in conjunction with the *textus receptus* of the diaconal admonition.

This last conclusion, that reading N is an Italian and Oriental peculiarity, finds support in our earliest witness to the complete text of this liturgical unit in Greek JAS. The text, dated the eleventh year of the pontificate of Pope Hadrian I (772-793) — which would be AD 782 — is engraved on the back of an ivory consular diptych of Clementinus from AD 513, now in the Liverpool Museum.

The later engraving originates in the Greek ecclesiastical communities of Southern Italy or Sicily. Volbach opts for Catania (48), and this is plausible. The text of the liturgical diptychs following the text of the admonition and its response begins: "Remember Lord your servant John, the least presbyter of the Holy Monastery (μόνης) of St. Agatha (49)". The only listed Italo-Greek Monastery of St. Agatha is the one near Tuscolo, not far from Grottaferrata, where St. Nilo died in 1004 (50). But one can hardly imagine this poor, small community possessing ivory diptychs! Of course *the* Monastery of St. Agatha in Southern Italy was the Benedictine Abbey of St. Agatha in Catania. But this abbey, founded only in 1091, was the first Latin monastic foundation during the Norman "latinization of Sicily," and not a Byzantine establishment at all (51). Townsend White, noting the lack of evidence for the history of Byzantine monasticism in Sicily in the period of Byzantine domination (i.e. during the "second hellenization" of Magna Graecia in the 7-8th centuries until Byzantine culture there was crushed in the late 9th century by the Saracens), remarks: "from the entire eighth century not a single name of a [Byzantine] Sicilian monk or abbey has survived" (52). Perhaps it is time to correct this affirmation on the basis of our "Presbyter John" and his "Monastery of St. Agatha." And if one must guess where such a monastery would be located, the region of Catania is one obvious choice. St. Agatha was martyred there under Decian in 251, and her cult flourished in the environs (53). A monastery under her patronage in this area during the Byzantine period, when so many Greek monks fled to Sicily from the Persians, from Heraclius' persecution of the Monophysites, and from the advancing armies of Islam, to be followed a century later by monks fleeing from Iconoclasm, would be the most normal thing in the world. At any rate, here is the text of the dialogue in the engraving (54):

Στῶμεν / καλῶς ‖ στῶμεν / εὐλαβῶς ‖ στῶμεν / μετὰ

(44) H. GOUSSEN, *Die georgische "Petrusliturgie,"* OC ser. 2, 3 (1913) p. 9; TARCHNIŠVILI, p. 65.

(45) St. Bartholomew of Grottaferrata's *Vita S. Nili* († 1004), founder of the Badia Greca of Grottaferrata, chapter 74, p. 114: "Tell us, holy father, what is the work of a monk...?" The blessed one [= St. Nilo]... answered in the Roman tongue: "A monk is an angel. His work is mercy, peace, sacrifice of praise [ἔλεος, εἰρήνη, θυσία αἰνέσεως]." Of course from this citation one cannot really conclude that the liturgical response was not in the accusative, but there was surely no genitive of "peace." I am indebted to my student Bro. Alessio Cappuccio, monk of Grottaferrata, for this reference.

(46) BRIGHTMAN, pp. 85, 435; CATERGIAN-DASHIAN, *passim*; HANSSENS (*loc. cit. supra* note 3).

(47) I have consulted the Venice 1554 edition, which is a reprint of the *editio princeps* (Venice 1519). Cf. J. KRAJCAR, *Early-printed Slavonic Books in the Library of the Pontifical Oriental Institute*, OCP 34 (1968) p. 108 no. 4.

(48) W. F. VOLBACH, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters* (Mainz 1952²) p. 26 Nr. 15.

(49) Fascsimile of text in F. CABROL, *Diptyques (liturgie)*, DACL IV¹, 1089-1090.

(50) Cf. The list of monasteries in C. KOROLEVSKIJ, *Basiliens italo-grecs et espagnols*, DHGE VI, 1195ff.

(51) Cf. L. TOWNSEND WHITE, JR. *Latin Monasticism in Norman Sicily* (= The Medieval Academy of America Monograph no. 13, Cambridge MA. 1938) pp. 105ff.

(52) *Ibid.*, p. 27.

(53) Cf. *Bibliotheca Sanctorum* vol. II (Rome 1961) pp. 320ff.

(54) DACL IV¹, 1089-1090; C. BUNSEN, *Analecta ante-nicaena* vol. 3: *Reliquiae liturgicae* (London 1854) p. 38.

φόβου || πρόσχωμεν / τῇ ἁγίᾳ ἀναφορᾷ || ἐν εἰρήνῃ τῷ / θεῷ προσφέρειν ||

Ἔλεος / εἰρήνη || θυσία / αἰνέσεως ||

Ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ / καὶ πατρὸς || καὶ ἡ χάρις / τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ || καὶ σωτῆρος ἡμῶν / Ἰησοῦ Χριστοῦ || ἐφ' ἡμᾶς / ἀμήν ||

In spite of the variants, the text is obviously from JAS. This is our only witness to the full text in this form in Greek JAS. Georgian JAS in the 10th-century codex *Graz Georg. 4* (55), and Slavonic JAS in the version of St. Euthymius of Tirnovo (56), monk of Athos and later Bulgarian Patriarch (1375-1393), both retain the N reading of the response, but our earliest ms of Greek JAS, the 9th-century *Vat. Gr. 2282* already has the A reading (57):

Στῶμεν καλῶς, στῶμεν εὐλαβῶς [hic desinit *Vat. Gr. 2282*], στῶμεν μετὰ φόβου θεοῦ καὶ κατανύξεως, πρόσχωμεν τῇ ἁγίᾳ ἀναφορᾷ ἐν εἰρήνῃ τῷ θεῷ προσφέρειν.

Ἔλεος, εἰρήνην, θυσίαν αἰνέσεως.

So between two sources less than a century apart we see the shift from nominative to accusative in the response. This priority of the nominative text is true, however, only in Oriental and Italian sources. Constantinopolitan-type sources invariably favor the accusative reading from the start, undoubtedly for stylistic and grammatical reasons. The *Protheoria* (*ca.* 1085-1095) makes it quite explicit that the accusative response is to be understood as the direct object of προσφέρειν (58):

"Στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φόβου· πρόσχωμεν τῇ ἁγίᾳ ἀναφορᾷ." ... Οἱ πιστοὶ ... ἐπαγγέλονται προσφέρειν πρῶτον μὲν ἔλεον, εἶτα εἰρήνην ὡς θυσίαν αἰνέσεως.

(55) TARCHNIŠVILI, p. 8.
(56) KAŁUŻNIACKI, p. 321.
(57) Ed. MERCIER. PO 26, p. 196. The text of the first member is completed from codex *Messina Gr. 177* (*ca.* AD 984), but the response is from *Vat. Gr. 2282*.
(58) 19-20, PG 140, 444-445.

Indeed, the nominative form after the original reading of the diaconal admonition (... πρόσχωμεν τῇ ἁγίᾳ ἀναφορᾷ ἐν εἰρήνῃ προσφέρειν) leaves προσφέρειν without an expressed object. But grammar has never been an overriding concern of liturgical texts, and one can argue little from it. The *Apostolic Constitutions* VIII: 11,12-12,5, the earliest witness to such a diaconal admonition before the anaphora, also leaves προσφέρειν hanging. Since we must return to this text momentarily, I shall cite its context in full (59):

Let one of the subdeacons give the priests water to wash their hands, a symbol of the purity of souls consecrated to God.
And I, James, the brother of John, the son of Zebedee, prescribe that the deacon immediately say: *Let none of the catechumens, let none of the hearers, let none of the unbelievers, let none of the heterodox* [*remain*]*! Those who have prayed the first prayer, approach! Mothers hold* [*your*] *children! Let no one* [*hold anything*] *against anyone! Let no one* [*approach*] *in bad faith! Let us stand upright before the Lord with fear and trembling, to offer!* [προσφέρειν].
After this let the deacons bring the gifts to the bishop at the altar; and let the priests stand on his right and on his left, like disciples standing by their master...
And after praying by himself together with the priests, and having put on his bright vestment, let the bishop stand at the altar...

There follows the anaphora dialogue.

The Meaning of the Admonition

Since "anaphora" can be several things, it is less fatuous than it might seem to ask what our diaconal admonition means. To just what "oblation" are we called to direct our attention — or, in the later reading, to offer?

1) Initially, in Christian usage the term "anaphora" referred to the eucharistic oblation. To offer the anaphora meant to offer the eucharist. The word is used in this way, for example, by Origen († *ca.* 253-4) (60), the *Apostolic Constitutions* (*ca.* 380) (61),

(59) FUNK I, pp. 494-496.
(60) *Comment. in evang. Joannis* 6, 34 (PG 14, 292).
(61) II: 59,4; VIII: 11,11 (FUNK I, pp. 173, 494).

Palladius (*ca.* 408) (62), Cyril of Scythopolis († *ca.* 558) (63), Anastasius of Sinai († *post* 700) (64).

2) In later sources, "anaphora" comes to have the meaning with which modern liturgists use the term: i.e. the eucharistic prayer (65). It is possible to interpret one text of Chrysostom in the same sense (66).

3) Eventually, in Eastern usage this meaning of the term is extended to include the entire formulary attributed to this or that saint: not only the eucharistic prayer but also those prayers proper to the formulary that immediately precede and follow the canon (67).

4) Still later, the term comes to be applied in both Greek and Syriac to the aer or great veil that covers the gifts on the altar and is removed just before the anaphora, precisely during the diaconal admonition (68).

5) At least in Greek liturgical usage, "anaphora" was also used to signify the mention — i.e. commemoration or naming — of someone in the diptychs (69). Even this meaning, far-fetched as it may appear, cannot be excluded *a priori* from the context we are discussing. For in the Syrian traditions the diptychs were proclaimed shortly before our diaconal admonition, as part of the preanaphoral rites immediately preceding the anaphora dialogue (70).

(62) *De vita S. Joannis Chrys.* 10 (PG 47, 34).

(63) *Vita Euthymii* 28, 29, ed. E. Schwartz, Kyrillos von Skythopolis, *Leben des Euthymios* (= TU 49.2, Leipzig 1939) pp. 45-46.

(64) *Oratio de sacra synaxi* (PG 89, 833).

(65) E.g. Leontius of Byzantium, (*ca.* 543-4) *Libri tres contra Nestorianos et Eutychianos* 3, 19 (PG 86¹, 1368); John Moschus († 619) *Pratum spirituale* 25 (PG 87³, 2869-2872).

(66) *In Acta apost. hom. 18*,5 (PG 60,148). Cf. van de Paverd, pp. 517-519.

(67) See for example the titles in the Syriac anaphoras edited in *Anaphorae syriacae* vols. 1-3 (Rome 1939-1981), and W. F. Macomber, *The oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari*, OCP 32 (1966) pp. 358-359; cf. Taft, *Great Entrance*, pp. 125, 360-364.

(68) Cf. the Greek sources in Taft, *Great Entrance*, p. 216, and the Syriac sources cited below.

(69) Cf. sources in van de Paverd, p. 518.

(70) Cf. Brightman, pp. 275ff; ps.-Dionysius, *Eccles. hier.* III, 2; III, 3, 8-9 (PG 3, 425, 437) Theodore of Mopsuestia, *Hom. 15*, 43, ed. R. Tonneau-R. Devreesse, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste* (= ST 145, Vatican 1949) p. 527; Moses bar Kepha († 903) ed. Connolly-Codrington, pp. 41; cf. 112ff.

I shall proceed inversely, examining one by one these possible meanings. I think we can exclude the final one immediately. In the Byzantine tradition the diptychs have always come during the anaphoral commemorations following the epiclesis, never before the anaphora as part of the preanaphoral rites (in spite of what some liturgists have said in the past) (71). And even in the Syrian tradition, "anaphora" — especially in the singular — can hardly refer to the diptychs. The whole context of the admonition, in all traditions that use it, is concerned in some way with the offering, be it of the gifts or of the eucharist itself. Furthermore, the Syrian commentators themselves exclude such an explanation, as we shall see shortly.

As for the anaphora-veil, it may be difficult to imagine being admonished to pay attention to a piece of cloth at this point of the liturgy, but we must not beg the question. Because of its extended meaning as symbol of the offerings it covered, the veil was given considerable importance by such West-Syrian commentators as George, "Bishop of the Arab Tribes" († *ca.* 724):

> The veil which is over the mysteries signifies the secretness and invisibleness of the power that is hidden in the mysteries. That it is removed by the deacons signifies the coming down and manifestation of Christ to each one according as he is worthy (72).

And Moses Bar Kepha († 903), incorporating into his commentary the earlier interpretation of the anaphora-veil found in *Letter 105* (73) of Severus of Antioch († 538), speaks in similar terms of the prenaphoral uncovering of the gifts:

(71) Cf. Bas of our earliest Byzantine euchology, the 8th c. *Barberini Gr. 336* (Brightman, p. 336:9); Maximus, *Scholia* 3 (PG 4, 136) = John of Scythopolis? Cf. H. U. von Balthasar, *Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis, Scholastik* 15 (1940) p. 26. Brightman, however, puts the Byzantine diptychs before the anaphora (Brightman, pp. 528: 28ff, 535:35-536:7). On the whole question see van de Paverd, pp. 502ff, 507-524.

(72) Connolly-Codrington, p. 17.

(73) E. Brooks, *A Collection of Letters of Severus of Antioch from numerous Syriac Manuscripts*, PO 14, pp. 256-258. Cf. S. Janeras, *Une lettre de Sévère d'Antioche utilisée par Moïse Bar Képha*, *Liturgia* (Montserrat) 3 (1966) 67-72.

By this that the deacon says, *Let us stand well, let us stand in fear*, etc., he urges and admonishes the people that their standing be in orderly fashion, and in fear and in modesty and in holiness: for two reasons. First: because the holy and divine mysteries are about to be revealed (and stripped) of the covering that is placed over them...

Concerning the veil or anaphora. – [It is right] that we should enquire concerning these four things: what is the interpretation of the name "anaphora"; why it is spread over the mysteries; why it is removed; why they lift it up and let it down three times. And we say that the anaphora is spread over the mysteries for these reasons. First: because it signifies the secretness and invisibleness of the Godhead which is hidden in the mysteries. Secondly: it is a symbol of the stone which was placed over the tomb of our Redeemer. Thirdly: it makes known that Emmanuel Himself was covered over and hidden in the sacrifices of the Law and in that figurative service. But it is removed from the mysteries, first: because the Godhead, which is hidden in the mysteries and is not known to the uninitiated and unbelievers, is revealed so as to be known to the initiated and believers; secondly: it signifies the stone which was placed over the tomb of our Redeemer, which the angel rolled away and removed; thirdly: again, it declares that Emmanuel, who was covered over in the sacrifices of the Law, revealed Himself to us by His dispensation... (74)

But in spite of this anaphora-veil symbolism, the people are being admonished to look to the oblation now being revealed, not to the veil that up to now has hidden it. Indeed, the removal of the veil at this point in connection with the deacon's warning is the symbolic side of the same coin, the ritual gesture expressing what the diaconal admonition calls us to: here are the gifts uncovered now for all to see; pay attention to this offering.

But to which "offering" must we attend? To an "offertory" of the gifts before the anaphora? To the eucharistic offering itself? Or to the anaphora or eucharistic prayer in the technical sense of the term?

No conclusion can be drawn from the verb προσφέρειν. Both it and ἀναφέρειν were used interchangeably for the transfer of gifts or for the eucharistic oblation that takes place in the eucharistic prayer (75). But from the commentators already cited

(74) CONNOLLY-CODRINGTON, pp. 44-45.

(75) Cf. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford 1961) pp. 127, 1183-4.

it seems clear that the first possibility can be excluded: we are warned to direct our thoughts to the eucharistic action about to begin, not to the transfer and deposition of gifts that have already taken place.

This interpretation is substantiated by the earlier Fathers of both West and East Syria. Theodore of Mopsuestia († 428), commenting *ca.* 388-392 on what is thought to be the rite of Cilicia, clearly interprets the diaconal admonition as a warning to look at the gifts about to be offered in the eucharistic prayer. He makes it equally explicit that the offering he refers to is the anaphora, and not some preanaphoral "offertory" in the modern sense of the term. Indeed, the admonition occurs in Theodore's liturgy just before the anaphora, at the end of the preanaphoral rites, long after the deposition of gifts, the only place where an "offertory" could be imagined. The *ordo* is as follows:

Transfer and deposition of gifts
Litany and prayer
Peace be with you: And with your spirit.
Kiss of peace
Lavabo
Diptychs
Diaconal admonition
Anaphora

Here is the text in the version of Tonneau-Devreesse from *Homily 15*, 44-45:

Mais quand est achevée cette lecture [des diptyques], "le pontife s'avance dès lors pour la liturgie, tandis que le héraut de l'Église", – le diacre... "crie d'abord: Regardez vers l'oblation"; et ainsi il incite tout le monde à regarder avec soin vers l'oblation, car c'est une affaire de la communauté qui va avoir lieu. Un sacrifice de la communauté est immolé, et une oblation de la communauté est offerte... Il est bien évident aussi que c'est la même (chose) que nous appelons "offrir l'oblation" et "immoler l'oblation", puisque c'est une sorte de victime redoutable qui est immolée, et donc qui est offerte à Dieu comme le bienheureux Paul dit tantôt: le Christ *fit ceci une fois pour toutes en s'immolant lui-même* (Heb 7,27)... Aussi, puisque c'est une similitude de cette immolation que nous faisons, l'appelons-nous "oblation" ou "anaphore" de l'oblation. A cause de quoi le diacre aussi dit à bon droit, avant la présentation de l'oblation: "Regardez vers l'oblation".

C'est ainsi que tous ayant été préparés à regarder vers ce qui est mis (sur la prothèse), et une fois accompli ce que nous avons déjà dit, qui devait s'accomplir avant la liturgie sacrée et qui était nécessaire pour votre instruction à vous, afin que vous vous en souveniez, – désormais, c'est l'offrande même de l'oblation que commence le pontife... (76)

The same theme is resumed at the beginning of the following homily (16,2):

Dès que le diacre en effet a dit: "Regardez vers l'oblation", – le regard de tous étant alors tendu, selon la proclamation de ce (diacre), vers ce qui se fait, – "le pontife commence dès lors à offrir l'oblation... (77)

Similarly, Narsai († 502), commenting in *Homily 17* on the East-Syrian liturgy immediately after the diptychs, says:

The herald of the Church now cries and admonishes every one to confess to the Lord, and entreat of Him with purity of heart. 'Stand well', he says, 'look with your minds on what is being done. Great is the Mystery in which ye are ministering, O ye mortals; the dread Mysteries, lo, are being consecrated by the hands of the priest: let every one be in fear and dread while they are being performed...

At this point the priest uncovers the adorable mysteries, and casts on one side the veil that is over them. This (the veil) being removed does not symbolize the resurrection, for neither was the stone rolled away at the moment of the resurrection: after the resurrection a watcher removed, rolled away the stone; but the priests remove the veil before the symbol (lit. 'mystery') thereof (78).

We see from these early witnesses to the meaning of the diaconal admonition that the people are being admonished to pay attention to the gifts not in themselves, but as the sign of what is about to be accomplished in the anaphora. The same is clear in later texts such as that of Anastasius of Sinai already cited above. The *Protheoria* (1085-1095), our first commentary to explain the admonition in the context of the Byzantine liturgy,

(76) Ed. *cit. supra* note 70, pp. 529-531.
(77) *Ibid.*, p. 537.
(78) R. H. Connolly, *The Liturgical Homilies of Narsai* (= Texts and Studies 8, Cambridge 1909) pp. 10-11.

is equally explicit: we are called to pay attention to the gifts — but as symbols of what is about to be done with them.

"... *Let us pay attention to the holy anaphora.*" What anaphora? With reference to the prototype of the symbols to be accomplished. The term "anaphora" is demonstrative and denotes resemblance, and for this reason ... as if seeing the Godman suffering for us now, we stand soberly and composed so that presenting or offering these [gifts] in peace, impervious to earthly thoughts, we may be made worthy to see His divine resurrection and so be filled with joy... especially those that receive the body [of Christ]. For they suffer with Him and, buried with Him, rise with Him (79).

Note the similarity between this text and that of Narsai in their insistence on the gifts as symbol of what is to be accomplished.

So according to the commentators, it is to the concrete gifts that we are called to direct our attention — an interpretation that supports once again the reading πρόσχωμεν τῇ ἁγίᾳ ἀναφορᾷ as the original one. A similar command to pay attention *to* is found before the Gospel in Greek JAS in two codices, *Vatican Gr. 1970* (= *Rossano Codex*) a 12th-century ms based on a text of JAS from the end of the 11th century, and *Paris Gr. 2509* of the 15th century, but from an earlier 12th century source (80):

Ὁ ἀρχιδιάκονος· πρόσχωμεν τῇ ἁγίᾳ ἀναγνώσει.

Conclusion

From at least the 8th century our diaconal admonition means: "Pay attention to the gifts, and to the offering of them that is about to begin." And the people, as in the other two ratifying

(79) 12, PG 140, 444. On this and other Byzantine commentaries, the fundamental study is R. Bornert, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VIIe au XVe siècle* (= Archives de l'Orient chrétien 9, Paris 1966). Bornert (pp. 151-6) dates the *Protheoria* 1055-63. This has been challenged by J. Darrouzès, *Nicolas d'Andida et les azymes*, REByz 32 (1974) 199-203, who moves the date forward to 1085-95.
(80) Ed. Mercier, PO 26, p. 173 apparatus 22.

responses of the anaphora dialogue ("We have them up to the Lord"; "It is fitting and right"), proclaim their willingness with a profession of faith in what this offering is for them: it is God's *mercy* brought to them in the forgiveness and salvation won by and represented in this sacrifice of Christ; it is *peace*, that peace of Christ which the world cannot give, of which He spoke in the Gospel of John (14:27; 16:33); it is their *sacrifice of praise*, offered to the Father through the hands of His Son by the power of His Holy Spirit.

Does this represent a shift from its original meaning? In the *Apostolic Constitutions* VIII: 12,2 cited above, the admonition comes just before the transfer of gifts. Should it be interpreted in reference to this transfer? I do not think so. A contemporary Antiochene source, Chrysostom's homily *De incomprehensibili Dei natura 4*, 5 (81) cites the diaconal command "Ὀρθοὶ στῶμεν καλῶς" in the context of the great reverence required at the eucharist. The strong language he uses can surely not be interpreted as referring to the transfer of gifts, to which Chrysostom gives no importance whatever. He does not mention it even once in either his Antiochene or Constantinopolitan homilies (82).

Indeed, the very question is anachronistic. One cannot read back into such early sources later theological concerns. In the 4th century the whole eucharistic oblation was considered as one movement, not as a double oblation: first an "offertory" of the people, followed by a second, distinct "oblation", the eucharistic sacrifice itself. Later, when the notion of a double offering creeps in, along with the symbolization of the deposition and covering, then uncovering of the gifts, the admonition is referred explicitly to the more important of the two oblations. It is not by accident that we see for the first time, in Theodore of Mopsuestia, both the development of the symbolism of the transfer of gifts (83) and the specification of our admonition as referring not to it but to the anaphora.

(81) PG 48, 734. Cf. VAN DE PAVERD, pp. 242, 250.

(82) VAN DE PAVERD, pp. 243, 466.

(83) Cf. TAFT, *Great Entrance*, pp. 35-38; ID., *The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm*, DOP 34-35 (1980-1981) 45-75.

By the time of the Byzantine commentator Nicholas Cabasilas (*ca.* 1350) we find the "double offering" theory fully developed:

> ... the holy gifts are offered twice; the first offering is made by the faithful, who place their gifts in the hands of the priests; the second is made by the Church to God (84).

But when he is explaining earlier the admonition and its response, he refers them to the offering of the people rather than to the sacrifice of Christ (85).

So the exegetical tradition of this liturgical unit is not without its problems, but it is clear that the offering to which we must attend is the eucharist *tout court*. This is obvious in the shift from the original reading to the *textus receptus*: "Let us be attentive to offer the holy oblation in peace" can refer only to the anaphora that is about to begin, for the transfer and deposition of gifts have been over and done with for some time.

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma

Robert TAFT S.J.

(84) NICOLAUS CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie*, ed. R. BORNERT-J. GOUILLARD-P. PÉRICHON; trans. S. SALAVILLE (= SC 4bis, Paris 1967) ch. 46, 4, p. 260; cf. also pp. 202ff, 375. The English translation is from J. M. HUSSEY-P. A. MCNULTY (trans.), NICHOLAS CABASILAS, *A Commentary on the Divine Liturgy* (London 1960) p. 103.

(85) Ch. 26, 2, edition cited in note 84, p. 170.

OCP 49 (1983) 366-389

On the Identity of Silondis and the Composition of the Anaphora of Mary Ascribed to Hərəyaqos of Bəhənsa

The title of this short note may be misleading; the paper is basically a rejection of previous attempts to identify Silondis rather than a presentation of a conclusive evidence on his identity.

The name Silondis [as an author (?)] appears in the Anaphora of Our Lady Mary (= AM) ascribed to Hərəyaqos of Bəhənsa or Cyriacus of Bahnasah. In it the author likens the Blessed Virgin to objects mainly from the Old Testament, e.g., the Ark of Noah (by which Noah and his family were saved from the flood), the ladder of Jacob, the Bush of Mount Sinai, etc. His comparisons can be found in the Bible, with a few exceptions, including "the tree of life" cited in the phrase:

ዕፀ፡ ሕይወት፡ ዘሲሎንዲስ። (1)

[You are] the tree of life of Silondis.

No author by the name of Silondis has been identified. Judging from this "unique" sentence, Silondis could even be a place name, comparable to *Sina*:

(1) *Mäṣəḥafä Qəddase bä–Gə'əzənna bä–Amareñña*, Täsfa Press, Addis Ababa 1951 E.C. (= MQN), p. 111 (parag. 36); *Mäṣəḥafä Qəddase*, Maḫəbärä Ḥawarəyat, Asmara 1950 E.C. (= MQM), p. 64 (parag. 36); Sebastian EURINGER, *Die äthiopische Anaphora unserer Herrin Maria*, OC, vol. 3, ser. 12 (1937) (= EURINGER), p. 78 (parag. 41); Marcos DAOUD and MARSIE Hazen Wolde Kirkos (tr.), *The Liturgy of the Ethiopian Church*, Addis Ababa 1954 (= DAOUD-MARSIE), p. 107 (parag. 36).

ዕፀ፡ ጳጦስ፡ ዘሲና። (2)

[You are] the paṭos [tree (i.e., the bush)] of Sinai.

Some locally composed dictionaries, *säwasəw*, even suggest that *Silondis* is a kind of tree, "sandalwood", from Arabic *ṣandal*. The suggestion is indeed, tempting. But all the writers known to me have assumed, rightly so (3), as it happens, that it is a name of a person, who ought to be identified. Of the western scholars, one who has made a plausible suggestion is Sebastian Euringer. He thinks that the translator of the AM from an Arabic *Vorlage* might have misread the Arabic letter for "c" [Arabic: *k* or *kāf*] in the name of Secundus the philosopher (4). Seen by itself, this is a possibility (5) but the theory may be blocked by two important points: First, is the AM really a translation from an Arabic original? We do not have any evidence for the assumption that the anaphora is of foreign origin other than the unchallenged supposition of scholars that Ethiopic literature is basically a translation from the Christian Arabic literature of the Coptic Church in Egypt, and the fact that the AM is ascribed by tradition to an Egyptian bishop of Bahnasah in Upper Egypt (6). Second, none of the extant writings of Secundus seems to mention a tree of life.

John Medows Rodwell comes up with an interesting observation, even though his deduction is incorrect. He says that Silondis is a corruption of Zephaniah (7). He arrives at this con-

(2) EURINGER, p. 78 (parag. 39).

(3) Though it is rare, there are Ethiopians with this name. The manuscript Br. Lib. Or. 4849 was copied, for example, for a man with such a name, S. STRELCYN, *Catalogue of Ethiopian Manuscripts in the British Library Acquired since the Year 1877*, London 1978, p. 98 (no. 58, R 3).

(4) EURINGER, pp. 69 and 97.

(5) For such examples, see Murad KAMIL, *Des Josef Ben Gorion (Josippon) Geschichte der Juden* ዜና ፡ አይሁድ ። New York 1937, pp. XXVII-XXIX.

(6) See the title of the Anaphora, e.g., MQN, p. 107; MQM, p. 62; EURINGER, p. 72. See also C. CONTI ROSSINI, *Liber Aksumae*, CSCO script aeth., ser. altera, t. 8 (1909), p. 5; and ID., *Tä'ammənä Yared*, CSCO, script. aeth., ser. altera, t. 17 (1904), p. 29.

(7) John M. RODWELL, *Aethiopic Liturgies and Hymns*, *The Journal of Sacred Literature and Biblical Record*, vol. 4 (1864), p. 124; EURINGER,

clusion apparently from a set theory: Silondis appears in the text of the AM in a series of quotations from the Minor Prophets from which Zephaniah [Ethiopic: Sofonəyas or Säfonəyas] is missing. It is a very valuable observation, indeed, as we shall see later, but such a mistake could have happened only while copying its Gəʿəz form from a unique manuscript which must have disappeared before it fell into the hands of other more careful copyists. In other words, this explanation could be acceptable only for explaining mistakes in individual manuscripts such as the one used by Rodwell. Furthermore, there is nowhere in the Book of Zephaniah any reference to a "tree of life." The possible existence of an apocryphal work ascribed to the Prophet Zephaniah has to be proposed to accept this untenable theory.

A reading through the Amharic commentaries on the AM in question reveals that the Ethiopian scholars, too, know very little, if anything, about the identity of Silondis. Here is one of the tradition about him: (8)

p. 97; E. Hammerschmidt, *Studies in the Ethiopic Anaphoras*, Berlin 1964, p. 79.

(8) EMML 1231 (private library of Rade, Addis Ababa), ff. 38v-39r, Getatchew Haile, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville, Vol. IV: Project Numbers 1101-1500*, Collegeville 1979, p. 215. The text may be found, with some variations, in any manuscript of the Amharic commentary of AM. See also *Mäṣəḥafä Qəddase, nəbabunna təgrʷamew*, Addis Ababa 1918 E.C. (=MQT), p. 239 (parag. 21); and *Wəddase Maryam, Qəddase Maryam*, Täsfa Press, Addis Ababa (*Wəddase Maryam* 1961 E.C., and *Qəddase Maryam* 1962 E.C., bound together [= WQM]), p. 146. EMML 1231 represents one of the two traditions of *andəmm* about Silondis. The second tradition, represented by MQT (p. 239, parag. 21) starts as follows:

ሲሎንዲስ፡ ፈላስፋ፡ ነው። ፪ ዕፀው፡ አሉት፤
ባንዱቱ፡ ይገድልባታል፡ ባንዱቱ፡ ያድንባታል። እ
መቤታችንንስ፡ በፈላስፋ፡ እንጨት፡ አይመሰ
ሳትም፡ (sic) ብሎ፤ ምዕመን፡ ነው፤ አምኖ፡
ተጠምቆ፡ ብዙ፡ ስራ፡ ሰርቷል፤ ብዙ፡ ድርሳ
ን፡ ደርሷል፤ ብዙ፡ መጽሐፍ፡ ጽፏል። ሊቃው
ንትም፡ በየድርሳናቸው፤ ሲሎንዲስኒ፡ ሰ
መየ፡ ዕፀ፡ ሕይወት፡ ወዕፀ፡ መድኃኒት፡ ለእግ
ዝእትነ፡ ማርያም፡ አያሉ፡ ወስደውታል።

Silondis was a (Pagan) physician. He had two plants: one to kill with and the other to heal with. Reasoning (that the author) would not liken Our Lady to a (Pagan) physician's plant, (the commentator argues that Silondis) was a faithful [i.e. a Christian]. Having believed and been baptized, he had done many (miraculous) deeds and written many homilies and many books, and the doctors have quoted him, each in his homily, saying, "Silondis, too, calls Our Lady Mary 'a tree of life and a tree of salvation.'"

ይህ፡ ሰሎንዲስ፡ (sic) ሕይዎትነት፡ (sic)
ያለው፡ ዕንጨት፡ ሁሉ፡ ከደጁ፡ አምጥቶ፡ ይ
ተክላል። ሕሙማን፡ የመጡ፡ እንደሆነ፡ አንተ፡
ይህንን፡ ቆርጠህ፡ (sic) ተቀባ፤ አንተ፡ ይህንን፡
ቆርጠህ፡ (sic) ተቀባ፡ ይላቸዋል፤ ከደዌያቸው፡
እየዳኑ፡ ይሄዱ፡ ነበር። ከነገዱ፡ ከትውልዱ፡ የ
ለውም። ቦ፡ [አለው፤] ምዕመን፡ ነው፤ ሲሎ
ንዲስኒ፡ ሰመየ፡ በጥንተ፡ ድርሳኑ፡ ለእግዝእ
ተ፡ ኵልነ፡ ዕፀ፡ ሕይወት፡ ወዕፀ፡ መድኃኒት፡
እንዳለ። ቦ፡ የሰሎሞን፡ የፍልስፍናው፡ ስ
ም፡ ነው፤ እፀ፡ ሕይወት፡ ይእቲ፡ ለእለ፡ ያትአ
መንዋ፤ (sic) ዕፀ፡ መድኃኒት፡ ይእቲ፡ ለእለ፡ ይት
መረጎዝዋ፡ (sic) ብሷልና።

This Silondis [was a *fälasfa* who] used to plant in his yard every plant/tree that has healing effect in it. When the sick come, he tells each of them, "You cut this and anoint yourself with it; you (on the other hand) cut that and anoint yourself with it." And so they go back cured from their ailments. He is of unknown origin. Or, [he is known]; he was a believer [*mə'əmän* (i.e., "a Christian", and not a Pagan wiseman or physician)] as one has said,

"Silondis, too, called the Lady of us all at the beginning of his homily, 'The tree of life and the tree of salvation.' " Or, [Silondis] is Solomon's secular (9) name, because he says, "She is a tree of life to those who trust in her; she is a tree of salvation to those who support themselves on her." (10)

One of the two important points in this tradition is preserved in the sentence, "He is of unknown origin," *Kä-nägädu, kä-təwlədu yälläwəmm* [lit. "He has neither tribe nor origin."] This means that the Ethiopian *liqawənt* "doctors" know in effect nothing about Silondis. The first part, Silondis cultivating a garden of medical plants in his yard, is made up out of desperation, I believe, to give meaning to the statement, "[You are] the tree of life of Silondis." Examples of this type are common in the literature of *andəmm* or *bo* "or" i.e., "commentary". When the Ethiopian commentator is not sure of the interpretation of a certain text, he usually lists the different possibilities of his own imagination or those of his predecessor — all of which could possibly be wrong — with the introducing word *andəmm* (Amharic: "or, another [possibility]") or *bo* (Gəᶜəz: "or, there are also those [who say]").

The second point of any value in the above text is the quotation in it from an unnamed author who, in turn, quotes a believing Silondis. According to that source, Silondis writes a homily at the beginning of which he likens the Blessed Virgin to a tree of life and a tree of salvation. It is unfortunate that the homily and its author, who quotes Silondis, are not mentioned by name; this author remains obscure like Silondis himself. But there is no serious reason to doubt that the commentator here is quoting from an existing source. Also this manner of quoting from the vast literature, without giving the exact reference, is very common

(9) The word *fälasfa* (from which *fəlsəfənna* is derived) is probably one of the reasons why one thinks of a philosopher (and philosophic), e.g., DAOUD-MARSIE, p. 107, n. 7. For the Ethiopians, a *fälasfa*, though related to φιλόσοφος, is one whose source of knowledge is not religion, a wiseman, a philosopher, a secular scholar, a physician, an astronomer, etc.

(10) Cf. Proverbs 3, 18.

in the local tradition of *andəmm* (see note 45). One may, however, question whether the source of this anonymous author is a homily by Silondis or the Book of Proverbs of Solomon!

An interesting idea, but with little or no merit, is the proposition that Silondis is the name of King Solomon "the philosopher" or "the astronomer." The *liqawənt* have apparently two reasons for this connection: According to their tradition, Solomon had other names, including *Mäkbəb* (Ecclesiastes or Coheleth): Silondis could be one of them. Secondly, one of Solomon's writings has a statement similar to that ascribed to Silondis, "She is the tree of life," Proverbs 3, 18. Their proposition, though interesting, shows clearly that the *liqawənt* have no authentic tradition regarding the identity of Silondis. Of the authors known to them, only Solomon has a statement very close to that ascribed to Silondis. That is probably why they associate the name with Solomon. Since they have no stronger support for their claim, Silondis as another name of Solomon is rather their suggestion, not a statement of fact. It is in connection with this point that I have my doubts about the source of our anonymous author. Although we do not have Silondis' statement elsewhere to be able to check his quotation against it, it is very suspicious that the anonymous author's quotation is very similar to the Gəʿəz version of Proverb 3, 18, which is ascribed to Solomon who was allegedly called Silondis! In other words, the Silondis of the anonymous author is probably Solomon who, close to the beginning of "his writing" (Proverbs 3), writes about a "she" who is the tree of life. A more conclusive judgement can be passed on the words of this anonymous author only when and if his homily is discovered. (11)

A seventeenth century manuscript belonging now to the National Library, Addis Ababa, calls Ahijah (I Kings 11, 29)

(11) It is tempting to ascribe the composition of the *Anqäṣä Bərhan* or *Gate of Light*, which calls the Blessed Virgin the tree of life and the tree of salvation, to Silondis and to suppose that the anonymous author is quoting this work. But the quotation is not found "at the beginning" of the *Anqäṣä Bərhan*, but at the beginning of the eleventh strophe, Bernard, VELAT, *Meᶜerāf, Patrologia Orientalis*, t. 33 (1966) (= Velat), p. 74.

Sälondes while discussing the origins and tribes of the prophets of the Old Testament: (12)

አኪያ፡ ነቢይ፡ ሰሎናዊ፡ ውእቱ፡ እምሴሎ
ም፤ ወሀለወት፡ ህየ፡ ታቦት፡ እግዚአብሔር።
ዝንቱ፡ ነቢይ፡ ካህን፡ ሰሎንዴስ፡ ሌዋዊ፡ ውእቱ።

> Ahijah is a Shilonite prophet from Shiloh
> where the Tabernacle of God is/was. This prophet,
> priest Sälondes (13), is a Levite.

It is to the credit of Euringer that he independently saw a Silondis in "Silonite" of "Ahija the Silonite." (14) However, none of the prophecies of Ahijah in the canonical books of the Old Testament include any statement on a tree of life by this prophet. It remains unclear, therefore, whether this note, too, is an unsuccessful attempt by the *liqawənt* to identify Silondis or whether there was an apocryphal tradition on the prophecies of Ahijah. Has he prophesized about the coming of the Messiah to be included (in many sources) in the list of the important prophets of the Old Testament? It is important to note that the author of the above quotation was not faced with the problem of identifying Silondis or Sälondes, as the author of the commentary of the Anaphora of Our Lady Mary by Cyriacus was.

The most valuable information about Silondis thus far comes from the *Wəddase əm–qalä näbiyat zä–yətnäbbäb bä–bäʿalä Maryam bä–(wårḫa) Taḫśaś* "The Praises [of Mary] from the word(s) of the prophets, to be read on the holy day of Mary in (the month of) *Taḫśaś*": (15)

(12) EMML 7410 (National Library, Addis Ababa), f. 17r (not yet catalogued).

(13) Silondis, Sälondis, Silondäs, Silwondis (and now Sälondes) are common in the manuscripts; see also EURINGER, p. 78, n. 1; and RODWELL, *Aethiopic Liturgies*, p. 124, n. Its origin could be Σηλωνιτης of the Septuagint.

(14) EURINGER, p. 97.

(15) E.g., MS Vat. Eth. 4, f. 160v, S. GRÉBAUT and E. TISSERANT, *Codices Aethiopici Vaticani et Borgiani Barberinianus Orientalis 2 Rossianus 865*, *Bybliotheca Vaticana* 1935, p. 19, and MS Vat. Eth. 15, f. 88r, GRÉBAUT-TISSERANT, *ibid.*, p. 48. The text is found also in Bibliothèque Nationale MS Eth. 62, H. ZOTENBERG, *Catalogue des manuscrits éthiopiens (gheez et amharique) de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1877, no. 86, 5, b, p. 88; and MS Bible Society Eth. III. With the exception of MS Bible Society Eth. III, (which has "... *zä–yətnäbbäb bä–bäʿala Maryam...*") the title of this work according to all the manuscripts is, *Wəddase əm–qalä näbiyat zä–yətnäbbäb laʿəlä Maryam...* The descriptions of the Ethiopic manuscripts of the Bible Society (London) have not yet been published. I am indebted to the Rev. Roger Cowley for the information.

ሲሎንዲስ፡ ይቤ፤ ናሁ፡ እግዚአብሔር፡
አምላከ፡ እስራኤል፡ ይመጽእ፡ [MS ይም"]
ለዕለ፡ ዕፀ፡ ሕይወት።

> Silondis says, "Behold, *Ǝgzi'abḥer*, the God
> of Israel, shall come on a tree of life."

Wəddase əm–qalä näbiyat is a collection of short quotations from the prophecies of the Old Testament and non-Old Testament prophet(s), including Zänewe/Zenewe (?) who comes immediately after the first two prophets, Abraham and Moses. (16) Although the prophets are not quoted following strictly the traditional classes of Major and Minor Prophets, it is interesting to compare the place of Silondis in the AM with his place in the *Wəddase əm–qalä näbiyat* where he is quoted after Micah, (Micah,) (17)

(16) E.g., MS Vat. Eth. 15, f. 87v; and MS Bible Society Eth. III, f 177v. Zänawe could be [Joshua the son] of Nun.

(17) MS Bible Society Eth. III has here wrongly Malachi, *Milkiyas*, while MS Vat. Eth. 4 and MS Vat. Eth. 15 have rightly Micah, *Məkəyas* and *Mikiyas*, respectively. The two quotations from Micah show not only that the relation of the AM to the *Wəddase əm–qalä näbiyat* is certain beyond any reasonable doubt, but they also throw some light on one of the obscure structures in the anaphora:

ወሙፃአ፡ ሕግ፡ ዘቤት፡ ልሔም፡ ወምድረ፡ ኤ
ፍራታ፡ ዘሚክያስ።

> (You are) also the source of law of
> Bethlehem and the land of Ephratha of Micah.

As Euringer has pointed out, the structure of this quotation from the AM is ambiguous: What does *wå–* "and" (in *wå–mədrä* "and the land

Zephaniah and Haggai and is followed by Nahum, Zechariah and Malachi. ([18]) In the AM, one may remember, he comes after

---

of") join, "Bethlehem" with "the land of Ephratha" or "the source of law of Bethlehem" with "the land of Ephratha of Micah"? Equally ambiguous is the role of the genitive marker *zä-* "of" (in *zä-Mikəyas* "of Micah"). What does this *zä-* "of" relate to Micah, "the land of Ephratha" or both "Bethlehem" and "the land of Ephratha"? It probably relates "the source of law" with "Micah", which is not surprizing if the author's source at this point is the *Wəddase əm-qalä näbiyat* which has two quotations from Micah. The first is from Micah 4, 2:

እስመ፡ ሕግ፡ ይወጽእ፡ እምጽዮን፡ ወቃ
ል፡ እግዚአብሔር፡ እምኢየሩሳሌም።

For out of Zion shall come forth the
law [i.e., "Christ"], and the word of
God from Jerusalem.

The second comes from Micah, 5, 2:

ወአንቲኒ፡ ቤተ፡ ልሔም፡ ምድረ፡ ይሁዳ፡ እ
ምኔኪ፡ ይወፅእ፡ ንጉሠ፡ (sic) ለእስራኤ
ል፡ ዘይርዕዮሙ፡ ለሕዝብየ።

And you Bethlehem, the land of Judah,
from you shall come forth a king [i.e., "Christ"],
for Israel, who shall shepherd my people.

The author of the AM combines these two quotations with a *wä-* "and", referred to above, and ascribes them to Micah with a *zä-* "of", also refered to above. In doing so the author did not need to consult his Old Testament to change *mədrä Yəhuda* "the land of Judah" (see also Mat. 2, 6) to *mədrä Efrata* "the land of Ephratha". He knows this from memory, from his *Wəddase Maryam* of Thursday (fifth strophe, *incipit*, *mähalä*, Velat, p. 85). His rephrasing of the information from these two quotations may seem still unclear, but he could not have seen a better wording into which he could incorporate the idea of the two *yəwwâṣṣə'/yəwâẓẓə'* of Micah 4, 2, and 5, 2. Since Mary herself is Zion for Ethiopians, he may have not wanted to call her *muẓẓa'a ḥəgg zä-Ṣəyon* "[You are] the source of law of Zion." However, he does not seem to be aware of the geographical relation of Bethlehem to Ephratha. At any rate, the message of the ambiguous quotation in the AM should most probably be:

"You are the source of law of Bethlehem and
of the land of Ephratha (both of which are
in the Book) of Micah."

([18]) E.g., MS Vat. Eth. 15, f. 88r.

Micah (and Micah) and is followed by Nahum, Zachariah and Malachi.

This information, which I consider to be credible, rules out the identification of Silondis with Zephaniah and Secundus. Here, as well as in other places, ([19]) both Silondis and Zephaniah are listed together. One may ask why Zephaniah is not mentioned in the Anaphora of Our Lady Mary, too? But such a question can be brought forward only if Zephaniah were the only one prophet missing from the Anaphora. It is clear, however, that the words of Zephaniah and Haggai, which are quoted in the *Wəddase əm-qalä näbiyat* immediately after those of Micah and before those of Silondis, do not have objects for comparison with the Blessed Virgin, ([20]) which was a valid reason for the author of the AM to exclude both prophets from the list. As for the identification of Silondis with Secundus, that is impossible because, if we accept these words from the *Wəddase əm-qalä näbiyat* as authentic, the man must have been a Jewish prophet who spoke about the God of Israel (and the coming of the Messiah). Unless a solid evidence comes to light, we should abandon the identification of Silondis with Zephaniah or Secundus and keep in mind the information about Ahijah. Finally, the quotation of the anonymous author mentioned in the Amharic commentary of

([19]) In the greeting (*sälam*) to the Old Testament saints (e.g., EMML 2810 (private library of *Mäggabi* Ḫaylä Mika'el, Ḫayq, Wollo), one finds both Silondis and Sofonəyas (i.e., Zephaniah) listed together. Many manuscripts of the *Mäṣəḥafä gənzät* "Funeral Ritual" also list Silondis among the saints of the Church, cf. EMML 3050 (Church of St. George of Ankobärr, Shoa), f. 20r.

([20]) E.g., MS Bible Society Eth. III, f. 178r:

ሰፎንያስ፡ ይቤ፤ ይቤ፡ እግዚአብሔር፡ ተዐ
ገሡኒ፡ እስከ፡ ሰበ፡ ትሬእዩ፡ ስምዐ፡ መድኃ
ኒትየ።

(Zephaniah said, "God said, 'Have patience on me until you shall see the withess of my salvation.'") Cf., Zeph. 3, 8; and

ይቤ፡ ሐጌ፤ ቃለ፡ እግዚአብሔር፡ ይመጽእ፡
ላዕለ፡ እስራኤል፡ ወይሬኢ፡ ኵሉ፡ ዘሥጋ።

(Haggai said, "The word of God shall come upon Israel, and all of flesh shall see that"), Hag. 1, 7(?).

the AM does not look like the words ascribed to Silondis in the *Wəddase əm–qalä näbiyat*, thus making the suspicion that his source is the Book of Proverbs even stronger.

Although much has been written about the Anaphora of Our Lady Mary ascribed to Cyriacus of Bahnasah, the text still needs further analysis. Whoever the author may have been, it seems that he had access to the *Wəddase əm–qalä näbiyat* which is quoted above. This is not to say that the well-versed author of the AM could not have traced these comparisons of the Blessed Virgin from his own reading of the literature — as he, indeed, has done in some cases — but that the similarity in the manner of listing the prophets and their words in the two works (e.g., Silondis with the Minor Prophets) may not be totally accidental. The last two quotations in both works (from Zechariah and Malachi) are especially striking, both in terms of their sequence and the words ascribed to them. I have already suggested a reason why the author of the AM did not quote Zephaniah and Haggai from the *Wəddase əm–qalä näbiyat.*

The Ethiopian *liqawənt* are equally disturbed by the words ascribed to Nahum in this Anaphora: (21)

ወፈዋሴተ፡ ቍስሉ፡ ለናሆም ።

And [you are] the healer of Nahum's wound.

The *Book of Nahum* does not state that the prophet was physically wounded and healed by someone (or an object) that can be likened to the Blessed Virgin. The *liqawənt* have suggested two possibilities, either that the wound is psychological: (22)

ናሆም፡ ከቍስለ፡ ሐዘን፡ የዳነብሽ፡ ... አን
ቺ፡ ነሽ ።

You are the one... by whom [or "with which"]
Nahum was healed from his wound of anguish.

(21) Euringer, p. 78 (parag. 41); MQN, p. 111 (parag. 36); MQM, p. 64 (parag. 36).
(22) MQT, p. 239 (parag. 22); WQM, p. 147.

or that Nahum is an unidentified patient treated with a medical plant by a certain physician [*fälasfa*] called Silondis: (23)

ያልታወቀ፡ ናሆም፡ የሚባል፡ ሰው፡ ከቍስሉ፡
የዳነበት፡ ዕፀ፡ ሕይወት፡ አንቺ፡ ነሽ ።

You are the tree of life [of Silondis] with
which Nahum of unknown (identity) was healed.

Euringer believes that the reference is to Nahum 3, 19: "Your wound is grievous." But "your" in this quotation from the Book of Nahum does not refer to the prophet.

The answer to this riddle, too, may be found in the *Wəddase əm–qalä näbiyat* which has the following: (24)

ይቤ፡ ና(f. 178v)ሆም፤ ዘይነፍሕ፡ መንፈሶ፡
ለሀለ፡(sic) ገጽየ፡ ወዘይፌውሰኪ፡ ቍስለ
ኪ፡ መጽአ፡ ኀቤኪ፡ ነፍስየ ።

Nahum said, "He who shall breathe his spirit
on my face and who shall heal your wound has
come to you, (O) my soul."

These words, as well as those ascribed to Silondis, are, indeed, foreign to the canonical books of the Old Testament, but there is little doubt that they are the ones which the author of the AM ascribes to Nahum.

If there is any credit to these observations, the next question would be whether the author of the Anaphora consulted the *Wəddase əm–qalä näbiyat* in its Gəʿəz version or in any other language, if it, too, is a translation. If he has consulted it in its Gəʿəz version, which is most probable, the author must be an Ethiopian.

(23) EMML 538 (Church of Nativity, *Lədäta*, Addis Ababa), f. 48v, William F. Macomber, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville, vol. II: Project Numbers 301-700*, Collegeville 1976, p. 273.
(24) MS Bible Society Eth. III, f. 178rv.

There is one decisive point in the AM which betrays its origin, that, in support of what has been said, it was composed by one who consulted the Gəʿəz literature: The theology which it deals with, that the divinity of God is in all lands, is based on a faulty Gəʿəz transmition of Psalm 102 (103), 22, or on a misunderstanding of its Gəʿəz which is: (25)

ይባርክዎ፡ ለእግዚአብሔር፡ ኵሉ፡ ተግባሩ፤
ውስተ፡ ኵሉ፡ በሐውርት፡ መለኮቱ።
ትባርኮ፡ ነፍስየ፡ ለእግዚአብሔር።

> All his works bless [present tense] *Əgzi'abḥer*;
> His divinity is in all lands. My soul blesses
> [present tense] *Əgzi'abḥer.*

The difference between this and the Septuagint version of it is significant: (26)

> Bless [imperative] the Lord, all ye His works, in
> every place of his dominion. O my soul, bless
> [imperative] the Lord.

The question which concerns us here is: What does the Gəʿəz word *mäläkot* in this verse mean? According to the author of the AM, and to some other sources of the fifteenth century, it means "divinity" *"die Gottheit,"* not "dominion". (27) In the

(25) This is according to the *textus receptus*, e.g., *Mäzmurä Dawit*, Bərhanənna Sälam, Addis Ababa, 1959 E.C., p. 261. For the Septuagint text, see A. RAHLFS (ed.), *Septuaginta, Societatis Scientiarum Gottingensis*, vol. X, Göttingen 1931, p. 257.

(26) Charles THOMSON, and C.A. MUSES, *The Septuagint Bible*, Indian Hills, 1954, p. 955. The Ethiopian *Book of Psalms* was presumably translated from the Septuagint, E. ULLENDORFF, *Ethiopia and the Bible*, London 1968.

(27) See my article, *The Homily of Aṣe Zär'a Yaʿəqob in Honour of Saturday, Orientalia Lovaniensia Periodica* 13, (1982) 185-231. It may be fair to mention here the fact that the translators of the *Book of Psalms* might have used the word *mäläkot* in the meaning of "dominion" or "rulership", in the fifth (?) century. In some sources it is even connected genitively with the preceding word; *bäḥawərtä mäläkotu* "lands of his dominion" (cf., Abba TEWOFəLOS (ed.), *Mäzmurä Dawit, nəbabunna təgʷamew*, Addis Ababa 1950 E.C., p. 488; and *Psalterium Davidis Aethiopice*, London 1815, p. 116. But the versicle was not understood in this sense any more in the fifteenth century. It is interesting to linguists to note that the change of the two verbs from imperative to present tense, without changing their orthography, may have been caused by the deficiency of the Ethiopic writing system. The forms may have been *Yəbarkəwwo* "Let [all his works] bless [the Lord]", and *Təbarəkko* "Let [my soul] bless [the Lord]". According to traditional grammar, these verb-forms in the third person are imperative.

fifteenth century, and perhaps earlier than that, too, Ethiopian theologians were preoccupied with the question of the form [*mälkəʿ*] of God, which, if he has one, might limit his natural omnipresence. (28) This anaphora is most probably of that period, and may have nothing to do with Cyriacus of Bahnasah: (29)

አኮ፡ ዘቦቱ፡ ለመለኮት፡ ምስፋሕ፡ ወምስትጉቡእ፡
አላ፡ ውስተ፡ ኵሉ፡ በሐውርት፡ መለኮቱ።

> The divinity [= *die Gottheit*] has no (limited)
> place for expansion or one for shrinkage; on
> the contrary, his [God's] divinity is in all
> lands.

It may probably be useful to point also to the *Wəddase Maryam* background of this anaphora with a few examples from the two works. The author of the AM confesses at the beginning of the anaphora that he proclaims through this work her *Qəddase* as well as her *Wəddase*:

ወአነ፡ እየድዕ፡ ቅዳሴሃ፡ ለማርያም፤ ...
ወአነ፡ እየድዕ፡ ውዳሴሃ፡ ለድንግል፤ ...

> And I proclaim the sanctification [= anaphora] of Mary...
> And I proclaim the praise(s) [*Wəddase*] of the Virgin...

Since he knows the *Wəddase Maryam* by heart, his quotations from memory should not necessarily deviate from the text as known in his time. We would, however, expect him to use its

(28) See my article *Religious Controversies and the Growth of Ethiopic Literature in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, OC 65 (1981), p. 116ff.

(29) EURINGER, p. 80 (parag. 47γ); MQN, p. 113 (parag. 50); MQM, p. 65 (parag. 50); DAOUD-MARSIE, p. 109, (parag. 50).

language and ideas rather than reproduce it word for word in a new composition:

1. *Wəddase Maryam* (30)

ኦዝመንክር፡ ወዕጹብ፡

O this wonderful and amazing (thing)!

Qəddase Maryam (31)

ኦዝመንክር፡ ወዕፁብ፡

O this wonderful and amazing (thing)!

2. *Wəddase Maryam* (32)

ነጸረ፡ አብ፡ እምሰማይ፡ ወኢረከበ፡ ዘከ
ማኪ፤ ወፈነወ፡ ዋሕዶ፡ ወተሰብአ፡ እምኔኪ።

The Father looked (down) from heaven, and he found none like you; so he sent his only-one and became man from you.

Qəddase Maryam (33)

በአማን፡ ነጸረ፡ እግዚአብሔር፡ አብ፡ እም
ሰማይ፡ ምሥራቀ፡ ወምዕራበ፡ ሰሜነ፡ ወ
ደቡበ፡ ወውስተ፡ ኵሉ፡ አጽናፍ፤ አሰተን
ፈሰ፡ ወአጼነወ፡ ወኢረከበ፡ ዘከማኪ፡ ወ
ሠምረ፡ መዓዛ፡ ዚአኪ፡ ወአፍቀረ፡ ሥነኪ፡
ወፈነወ፡ ኀቤኪ፡ ወልዶ፡ ዘያፈቅር።

(30) Thurdsay, third strophe (*incipit, O–zə–mänkər wå–ʿəṣub*), VELAT, p. 84.

(31) EURINGER, p. 78 (parag. 35); MQN, p. 110 (parag. 30); MQM, p. 64 (parag. 30).

(32) Wednesday, first strophe (*incipit, kʷəllu śärawitä sämayat*), VELAT, p. 81.

(33) EURINGER, p. 76 (parag. 28); MQN, p. 100 (parag. 24); MQM, pp. 33-4 (parag. 24).

Truely, God, the Father, looked (down) from heaven, east and west, north and south and in all directions, he sniffed and smelled, and he found none like you.
He was well pleased with your scent, and he loved your beauty, so he sent to you his Son whom he loves.

3. *Wəddase Maryam* (34)

a. ተፈሥሒ፡ ኦማርያም፡ እም፡ ወአመት።

b. ተፈሥሒ፡ ኦአመት፡ ወእም፡ ድንግል።

a. Rejoice, O Mary, mother and maiden.
b. Rejoice, O maiden and virgin mother.

Qəddase Maryam (35)

ኦከዊነ፡ እም፡ ዘምስለ፡ አመት።

O being mother with (being) maiden!

4. *Wəddase Maryam* (36)

a. እሳተ፡ መለኮቱ፡ ኢያውዐየ፡ ሥጋኪ።

b. ወኢያውዐያ፡ እሳተ፡ መለኮቱ፡ ለድንግል።

a. The fire of his divinity did not burn your body.
b. The fire of his divinity did not burn the Virgin.

(34) Tuesday, fifteenth (last) strophe (*incipit, Täfäśśəḥi o–Maryam*), Velat, p. 80; and Wednesday, fifth strophe (*incipit, Gəbrä Dəngəl*), VELAT, p. 82, respectively.

(35) EURINGER, p. 86 (parag. 65); MQN, p. 116 (parag. 83); MQM, p. 68 (parag. 83).

(36) Tuesday, third strophe (*incipit, Anti wəʾətu*), VELAT, p. 78; and Thursday, first strophe (*incipit, Ǝzä əntä rəʾyä*), VELAT, p. 83, respectively.

Qəddase Maryam (37)

ኦድንግል፡ ሶበ፡ ኀደረ፡ ውስተ፡ ከርሥኪ፡ እ
ሳተ፡ መለኮት፤ ገጹ፡ እሳት፡ ልብሱ፡ እሳት፡
ከደኑ፡ እሳት፡ እፎ፡ ኢያውዐየኪ።

> O Virgin, when the fire of divinity dwelt
> in your womb — his face is fire, his clothing is
> fire (and) his cover is fire — how did it not
> burn you?

These and many other phrases indicate, I believe, that the AM was composed by one whose daily prayers included the Gəʿəz version of the *Wəddase Maryam*. The second and the fourth example show clearly that the AM is to a certain extent an elaboration of the *Wəddase Maryam*.

The harsh attitude of the AM towards the Jews, the Moslems and the Pagans (38)

ናሁ፡ ንሰምዖሙ፡ ለአይሁድ፡ እኩያን፡ ወ
ለይስማኤላውያን፡ ጊጉያን፡ እንዘ፡ ይብሉ፡..
.. ናሁ፡ ንሬእዮሙ፡ ለአረሚ፡ መጣዕው
ያን፡ ዘብዙኃ፡ አማልክቲሆሙ፡ ወብዙኃ፡ አጋ
ንንቲሆሙ፡ ....

> Behold, we hear the wicked Jews and the erring
> Moslems say, "..." Behold, we see the idol–
> worshipping Pagans who (have) many gods and many
> demons...

reflects more fittingly the Ethiopian scene rather than the Egyptian one. The Ethiopian Christians have always lived very

(37) EURINGER, pp. 84-86 (parag. 64); MQN, p. 116 (parag. 80); MQM, p. 68 (parag. 80).

(38) EURINGER, p. 84 (parag. 58); MQN, p. 115 (parag. 70-71); MQM, p. 68 (parag. 70-71).

closely and in constant conflict with these religious groups, affording to say these harsh words against them at every Mass service without a serious fear of immediate retaliation from their religious opponents. There may have certainly been Jews in Egypt after the Islamic conquest of 640-2 A.D., but the conflict with the *Arämi*, "Pagans" could not have been worth mentioning since that time.

The title *nəburanä əd* (plural of *nəburä əd*) given (by the political leaders of the state) to heads of certain monasteries and big churches is typically Ethiopian. (39)

ኦአበዊነ፡ ንቡራነ፡ እድ፡ ሥዩማን፡

> O, our fathers, the *nəburanä əd*, the
> appointees. (40)

Euringer's belief that the AM is a translation from an Arabic original is strengthened by his understanding (actually, misunderstanding) of the Gəʿəz structure of

ወዲበ፡ ርእሰ፡ ሀገረ፡ አበዊነ፡ (41)

He is disturbed by the word *rə'əs(ä)*, because his informant, *Abba* Täklä Maryam Kahsay, could not explain to him its grammatical role. He, therefore, sees in it the Arabic structure *ʿalā ra's*, which in turn goes back, according to him, to a Coptic structure. This brings our AM to a Coptic original (!). But the (Gəʿəz) author of this anaphora was simply contrasting at this point, using a famous Gəʿəz phrase from his Psalter (cf. Canticle 8), two cities which happened to be called seats of the spiritual

(39) EURINGER, p. 72 (parag. 6); MQN, p. 108 (parag. 10); MQM, p. 62 (parag. 10).

(40) See also my article, *The Letter of Archbishops Mika'el and Gabrə'el Concerning the Observance of Saturday*, *Journal of Semitic Studies*, vol. 26/1 (1981), p. 78, n. 18.

(41) EURINGER, p. 74 (parag. 6) and pp. 69 and 93-4; cf. the apocryphal prayer of Azariah, Dan. 3,28, *wä-dibä hagärä abäwinä Iyyarusalem qəddəst* "[and] upon the city of our fathers, the holy Jerusalem". Only an author who prays daily with the Ethiopic Psalter (cf. canticle 8) can use such a phrase in his composition.

leaders of Egypt and Ethiopia, respectively: *hagär ʿabbay* "the great city", i.e., Alexandria, the seat of the Patriarch, and *rə'əsä hagär* "the head city", "metropolis", i.e., Aksum, the seat of the Metropolitan. The expression *wä-dibä rə'əsä hagärä abäwinä* means, obviously, "and on the metropolis of our fathers." This expression may have an important contribution to elucidating the time of the composition of the Gəʿəz AM. It indicates that Aksum, like its counterpart Alexandria, had ceased to be the seat of the spiritual leader of Ethiopia at the time of the composition of the Gəʿəz AM. It seems that by that time Aksum has already become the head city of "our fathers" of the past, and no longer of the present. Yet, the metropolitans of medieval Ethiopia used to be called *pappas zä-Aksum*.

All these minor points, when put together, make it very difficult to ascribe the authorship of the Anaphora of Our Lady Mary (*Gʷâśʿa*) to Bishop Cyriacus of Bahnasah about whom very little, if anything, is known. The Ethiopian authors knew too well that their works would be rejected if they revealed their identity. It is a common practice, therefore, that local authors ascribe them to saints recognized by the indigenous Church, including Cyriacus of Bahnasah who has other works but no *akkʷâtetä qʷərban* "eucharistic prayer" or anaphora. (42)

The real author of the AM, however, may have been Abba Samu'el of the Monastery of Wali. (43) According to tradition, the AM was brought to Ethiopia by Cyriacus himself who is reported to have given it to Yared the musician to supply it with musical melodies. (44) From there, so states the tradition, it was brought to this side of the River Takkaze by Abba Samu'el of Wali: (45)

(42) Abba Giyorgis of Gasəččа was one such teacher whose writings were rejected by the clergy, Getatchew HAILE, *On the Writings of Abba Giyorgis Säglawi from Two Unedited Miracles of Mary*, OCP, vol. 48 (1982) 65-91.

(43) Abba Samu'el flourished during the reign of *Aṣe* Dawit (1382-1413), cf., B. TURAIEV, *Monumenta Aethiopiae Hagiologica*, fasc. II, Petropoli 1902.

(44) C. CONTI ROSSINI (ed.), *Liber Axumae*, p. 5; WQM, p. 10.

(45) WQM, pp. 10-11. The commentary continues with a quotation of the ninety-sixth strophe of the *Maḫəletä Ṣəge*:

ከተከዜስ፡ ወዲህ፡ ማን፡ አምጥቶልናል፡ ቢሉ፤
ሳሙኤል፡ ትውልዱ፡ ጌዴዎን፡ ዘገበዘ፡ አክሱ
ም፡ ይሉዋል፤ እሱ፡ አምጥቶልናል። እሱም፡
ይህን፡ እየደገመ፡ ሲሄድ፡ ክንድ፡ ከስንዝር፡
ከመሬት፡ መጥቆ፡ ይሄድ፡ ነበር። ከዕለታትም፡
ባንዳቸው፡ ይህን፡ ደግሞ፡ ውሃውን፡ ቢባርከው፡
ኅብስት፡ ሆኖለት፡ ተመግቦ፡ ምዕመናንን፡ መግ
ቧቸዋል።

If one asks, "Who has brought [the AM] for us to
this side of the (River) Täkkäze?", (there was)
Samu'el (about) whom (the source) says he was from
the genealogical line of Gedewon (of the clergy)
of the Church of Aksum (Ṣəyon); he has brought it for us.
When he walked reciting this (anaphora), he used to
walk lifted up from the ground (as high as) half of
an arm and one hand. When he once recited this
(anaphora on water) and blessed it, it became bread,
and having fed himself (from it), he had fed the
faithful (with it).

ሶበ፡ አተበ፡ ለማይ፡ በቅዳሴኪ፡ እንዘ፡ ይጼሊ፤
ረሰዮ፡ ኅብስተ፡ ጽጌ፡ ሃይማኖት፡ ሳሙኤል፡ ዘሐቅለ፡ ዋሊ።
ምሕረተ፡ ወፍትሐ፡ ለተአምርኪ፡ እኅሊ፡
ሥረዪ፡ ኃጢአትየ፡ ወዕፀብየ፡ አቅልሊ፤
እስመ፡ ኵሎ፡ ገቢረ፡ ማርያም፡ ትክሊ።
እንዳለ፡ ደራሲ።

As the author has said:
"When he signed the water (with the sign of the cross) praying
with your anaphora,
the flower of faith, Samu'el of the desert of Wali, made it bread.
In order that I may sing mercy and justice to your miracle,
forgive my sin(s) and enlighten my plight,
for you are able, O Mary, to do any (thing)."

See A. GROHMANN, *Äthiopische Marienhymnen*, Leipzig 1919, p. 118.

It may not be without reason that there are a few miracles of the Blessed Virgin worked on Abba Samu'el because of his praying the AM and the *Wəddase Maryam.* He may have been inspired by the *Wəddase Maryam* to compose the AM. According to one of these miracle stories, the house where Abba Samu'el is reciting the *Wəddase Maryam* lifts up. (46) According to a second story, Satan snatches the saint's prayer book and even tries to burn his beard. (47) This could be an indication to the resistance of others to the prayer books, including the AM, which the saint might have composed. The open resistance to the use of the AM for Mass has been recorded in one other miracle of the Blessed Virgin. According to it, a nobleman dies spitting blood after leaving the church in the middle of Mass celebration. The reason is that when he hears the priest start praying the anaphora with ጎሥዐ፡ ልብየ፡ ቃለ፡ ሠናየ፤ "My heart indits a good word," he says to the priest in wrath, *Dämä gʷəśaʿ* "Indit blood!" (48)

There are at least three miracles of the Blessed Virgin which deal with Abba Samu'el of Wali and his relation to AM. In the first of these miracle stories, Our Lord commands the saint to celebrate Mass on the feast of St. Mary. In the celebration the Apostles help him standing on his left and right sides: (49)

(46) E.g., EMML 22 (Church of St. Mark, Ǝnṭoṭṭo, Addis Ababa), f. 141r, William F. MACOMBER, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa and for the Monastic Manuscript Library, Collegeville, Vol. I: Project Numbers 1-300*, Collegeville 1975, p. 24.

(47) EMML 2999 (Church of St. Michael of Ḫarr Amba, Ankobärr), f. 244r, Getatchew HAILE and William F. MACOMBER, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville, Vol. VII: Project Numbers 2501-3000*, Collegeville (forthcoming).

(48) *Tä'ammərä Maryam, bä-Gəʿəz-ənna bä-Amarəñña*, Täsfa Press, Addis Ababa 1961 E.C., p. 125.

(49) EMML 22 (see no. 46 above), f. 141r, MACOMBER, *A Catalogue*, Vol. I, p. 24.

ወሀሎ፡ ፩መነኮስ፡ ዘስሙ፡ አባ፡ ሳሙኤል፡ ዘ
ገዳመ፡ ዋሊ። ወመጽአ፡ ኀቤሁ፡ እግዚእነ፡ ኢየ
ሱስ፡ ክርስቶስ፡ በዓቢይ፡ ስብሐት፡ ወይቤሎ፤
ሰላም፡ ለከ፡ ኅሩይየ፡ ሳሙኤል። ተንሥእ፡ ወ
አስተሐምም፡ በእንተ፡ ቅዳሴ፡ ቍርባን፡ በስ
መ፡ ወላዲትየ፡ ቅድስት፡ ድንግል፡ በክልኤ፡ ማር
ያም፤ እስመ፡ ለእምየ፡ በዓላ፡ ዮም፡ .... ወሶቤ
ሃ፡ ቀርበ፡ አባ፡ ሳሙኤል፡ ኀበ፡ ታቦት፡ ወአኀ
ዘ፡ ይቀድስ፡ እንዘ፡ ይብል፤ ጎሥዐ፡ ልብየ፡
እስከ፡ ተፍጻሜቱ። ወቆሙ፡ ሐዋርያት፡ በየ
ማኑ፡ ወበጸጋሙ፡ ወአኀዙ፡ ይትራድእዎ።

> There was a monk, whose name was Abba Samu'el of the Monastery of Wali. Our Lord Jesus Christ came to him in great glory and said to him, "Peace to you, my elect Samu'el! Rise up and be ready for celebrating Mass in the name of my mother, the Holy Twofold Virgin, Mary, because today is the holy day of my Mother..." At once Abba Samu'el came near the *tabot* and began to celebrate Mass saying, "My heart is inditing" (and continued) until its end. The Apostles stood by his right and left (sides) and began to help him."

The purpose of this miracle is most probably to give approval to the saint's composition of AM. It is presumably the story of how Abba Samu'el was inspired divinely to compose an anaphora to be used on some of the feast days of the Blessed Virgin. The story is reminiscent of the account narrated about its alleged composition by Cyriacus of Bahnasah. The composition of the *Wəddase Maryam*, too, by Ephrem the Syrian Potter or Simeon of Gešir has a similar story. It is interesting to note that in this story Our Lord does not order Abba Samu'el to use a certain

anaphora to celebrate Mass because at that time there wasn't one such anaphora fitting for the occasion. Our Lord was, in all probability, inspiring Abba Samu'el to improvize an anaphora in the name of Our Lady like those composed in the name of the Apostles and of Our Lord.

In the second miracle, when Abba Samu'el prays the anaphora on water, the water changes into white [*ṣäʿada*] drink (milk?) and bread. ([50]) In the third miracle, the Blessed Virgin appears to the saint to tell him the following: ([51])

ወአነኒ፡ መጻእኩ፡ ኀቤከ፡ ከመ፡ አብሥር
ከ፡ ሕይወተከ፡ ዘዳኅሪት፡ እስመ፡ አፍቀር
ከኒ፡ ፍድፉደ። (sic) ወዛቲ፡ ጸሎት፡ ዘት
ጼሊ፡ ወቅዳሴየ፡ ኢትኅድግ፡ በመዋዕለ፡ ሕ
ይወትከ፤ ወለደቂቅከሙኒ፡ (sic) እምድ
ኅሬከ፡ አዝዞሙ፡ ከመ፡ ኢይኅድጉ፡ እስ
መ፡ (ዘ)ይጸውዓኒ፡ (በ)ዝንቱ፡ ቅዳሴ፡ አፈቅ
ሮ፡ በኵሉ፡ ልብየ።

And I, on my side, have come to you to announce you your other life because you have loved me greatly. As long as you live, never give up this prayer which you pray and my anaphora. Order your children, too, who shall come after you, not to give (them) up, for I love, with all my heart, the one who invokes me with this anaphora.

([50]) E.g., EMML 1180 (Holy Trinity Cathedral, Addis Ababa), ff. 91v-92r, Getatchew HAILE, *A Catalogue*, Vol. IV, p. 122.

([51]) E.g., EMML 2999, f. 243v, Getatchew HAILE and MACOMBER, *A Catalogue*, Vol. VII (forthcoming, see n. 47 above).

I know of no other saint whom the literature even slightly associates with the Anaphora of Our Lady Mary "by Cyriacus of Bahnasah." The true story of this anaphora begins most probably with Abba Samu'el of Wali, many generations after the miraculous meeting of the three saints — St. Yared from Aksum, Bishop Cyriacus from Bahnasah, and (St. Ephrem/Simeon of Gešir) the Potter from Syria — at May Kirwah in the sixth century. ([52])

St. John's University
Collegeville, Minn.

Getatchew HAILE

([52]) C. CONTI ROSSINI, *Liber Axumae*, p. 5.

OCP 49 (1983) 390-406

COMMENTARII BREVIORES

ΒΑΣΚΑΝΟΣ désignation de Satan et des démons chez les auteurs chrétiens

Le *Patristic Greek Lexicon* ne nous offre que trois passages pris dans la littérature chrétienne, où βάσκανος figure comme désignation de l'Adversaire et de son escorte [1]. Il vaut la peine de poursuivre un peu plus en détail, se basant sur un dossier personnel, l'histoire de ce terme chez les auteurs chrétiens en vue de compléter le tableau de la terminologie très variée qui s'était développée chez les chrétiens des premiers siècles, tant de langue grecque que latine, pour désigner les mauvais esprits et leur chef.

En ce qui concerne la fréquence, βάσκανος désignant le Mauvais et les démons ou bien servant d'épithète (notamment dans la tournure βάσκανος δαίμων) est surpassé de loin par φθονερός ayant un sens apparenté (βάσκανος contient de plus l'idée de « vouloir nuire »). Un autre terme parfois employé dans le même contexte, à savoir μισόκαλος (création chrétienne contrairement à βάσκανος) ne semble pas avoir connu une grande fréquence non plus.

De même que, par exemple, μέλας, la désignation βάσκανος (l'Envieux) appartient à la catégorie des termes chrétiens désignant le diable et les démons, qui ont leurs racines dans le domaine profane, tandis que la plupart des termes pareils relèvent du fonds biblique. L'idée que les démons envient l'homme qui connaît un excès de bonheur et de prospérité, existait déjà longtemps avant la naissance du christianisme. Pour exprimer cette idée au début, dès les temps d'Homère, on se servait des termes φθόνος et φθονεῖν.

(1) G. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon* s.v.; trois autres passages ont été signalés par P. MARAVAL (= SC 178) Paris 1971, p. 224. Sur βάσκανος δαίμων on consultera: J. GEFFCKEN, Βάσκανος δαίμων, dans: *Charisteria AL.RZACH zum 80. Geburtstag*, Reichenberg 1930, p. 36ss.; WILH. CAPELLE, Βάσκανος δαίμων (Miszelle), *Rheinisches Museum für Philologie*, 96 (1953), p. 378.

Βάσκανος, βασκανία et βασκαίνειν n'apparaissent que depuis la fin du cinquième siècle av. J.-C. Notamment dans les inscriptions funéraires de la période hellénistique et impériale, l'expression βάσκανος δαίμων figure assez fréquemment comme désignation un peu vague du démon jaloux qui ravit la vie aux jeunes [2]. Au cours des temps la tournure « un démon jaloux l'a ravi » est devenue si usuelle que, dans quelques cas isolés, le cliché, malgré le caractère peu chrétien, a fini par pénétrer parmi les inscriptions funéraires chrétiennes.

Dans la Bible le motif du φθόνος du Méchant et des démons ne joue qu'un rôle très restreint. Βάσκανος, βασκανία et βασκαίνειν ne s'y rapportent nulle part ni à Satan ni aux démons [3].

Chez les Pères Apostoliques βάσκανος fait défaut. Mais le mot βασκανία figure dans un texte qui demande notre attention: Ignace d'Antioche, *Lettre aux Romains* 7,2 βασκανία ἐν ὑμῖν μὴ κατοικείτω [4].

Il s'agit ici d'un rapport avec l'activité du démon, qui est mentionné dans 7,1. Ignace exprime l'espoir qu'en intervenant en sa faveur les chrétiens de Rome ne prendront pas le parti du démon.

C'est un demi-siècle plus tard que nous trouvons le passage le plus ancien de la littérature chrétienne, où βάσκανος désigne le diable (*Martyre de Polycarpe* 17,1) [5]. C'est une énumération de quatre qualificatifs dont les deux premiers apparaissent pour la première fois comme tels dans un écrit chrétien: Ὁ δὲ ἀντίζηλος καὶ βάσκανος καὶ πονηρός, ὁ ἀντικείμενος τῷ γένει τῶν δικαίων [6]. Il semble

(2) Cf. F. CUMONT, *Lux perpetua*, Paris 1949, p. 228: « La conviction qu'un démon jaloux a ravi un mort enlevé prématurément apparaît souvent dans les épitaphes ».

(3) Βάσκανος et βασκανία ne figurent pas dans le N.T., le verbe βασκαίνειν une fois seulement dans l'épître aux Galates (3,1): Ὦ ἀνόητοι Γαλάται, τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν; (« qui vous a fascinés »). Ni dans le N.T., ni dans l'A.T. cependant, βασκαίνειν et les termes apparentés ne se rapportent pas à l'activité des démons. Dans les 10 passages où se trouve βάσκανος etc. dans l'A.T. (de plus deux dans 4 *Macc.*) il s'agit de jalousie humaine (dans *Deut.* 28,54.56 βασκαίνειν τῷ ὀφθαλμῷ, *Sir.* 14,8 βασκαίνειν ὀφθαλμῷ *Sir.* 14,6 βασκαίνοντος ἑαυτὸν; βάσκανος: *Prov.* 23,6; 28,22; *Sir.* 14,3; 18,18; 37,11; βασκανία: *Sap.* 4,12; 4 *Macc.* 1,26 et 2,15).

(4) L'autre texte se trouve dans *Ep. ad Rom.* 3,1 Οὐδέποτε ἐβασκάνετε οὐδενί.

(5) Le texte est cité aussi chez EUSÈBE, *Hist. eccl.* 4,15,40.

(6) Sur ce passage, voir F. X. GOKEY, *The Terminology for the Devil and Evil Spirits in the Apostolic Fathers* (= Catholic Univ. of America, Patristic Studies 93), Washington 1961, p. 95-97.

être préférable de considérer βάσκανος et les trois autres désignations du diable dans ce texte comme des substantifs (avec Camelot et Bauer) (7).

Ensuite c'est dans la *Cohortatio ad gentiles* 38, œuvre anonyme attribuée autrefois à tort à Justin le Martyr mais située aujourd'hui vers la fin du deuxième siècle, que, pour la première fois dans la littérature chrétienne, se présente la tournure βάσκανος δαίμων, qui dans le langage commun était bien usuelle. L'auteur inconnu nous dépeint le diable comme propagateur des doctrines exécrables et comme induisant, dès les débuts, le genre humain au polythéisme. Il nous dit que le Christ, fait homme, nous a rappelé la piété (θεοσέβειαν) de nos premiers parents, qui avait été abandonnée par leurs descendants. Ce fut le démon jaloux qui leur avait enseigné (διδασκαλίᾳ βασκάνου δαίμονος) de servir des dieux non-existants (ἐπὶ τὴν τῶν μὴ θεῶν ἐτράπησαν θρησκείαν) (8).

La conception que le diable, par jalousie, s'est avisé d'enseigner des doctrines funestes aux hommes, connaît dans les écrits chrétiens une suite naturelle dans la description du diable comme le père des hérésies.

Il existe un autre écrit pseudo-justinien, intitulé *De monarchia* (daté vers 200 aussi), où, dans la formule du début, la βασκανία est relevée, qui évidemment se rapporte au démon: « Après que la nature humaine au début avait reçu l'attelage de l'intelligence et de la salvation afin qu'elle puisse connaître le vrai service du seul Seigneur de l'Univers, la jalousie (9) a pénétré secrètement (παρεισδῦσα ... βασκανία) et a conduit l'excellence éblouissante de l'homme vers les fausses routes de l'idolâtrie ».

C'est ensuite dans les Actes apocryphes des Apôtres que le terme βάσκανος apparaît comme désignation du diable, une fois seulement d'ailleurs et parmi une série de termes dans lesquels le Malin est apostrophé (*Acta Thomae* 44 ὦ ἀναίδεια τοῦ ἐχθροῦ· ὦ ὁ βάσκανος ὁ μηδέποτε ἠρεμῶν) (10).

(7) En jugent autrement Lightfoot et Lake (ἀντίζηλος et βάσκανος sont des adjectifs attributifs chez πονηρός); Kleist, par contre, considère βάσκανος et πονηρός comme des adjectifs attributifs.

(8) Otto, *Corp. Apolog. Christ.* III, p. 124.

(9) Cf. Otto, *Corp. Apolog. Christ.* III, p. 127: « Illa βασκανία autem est diaboli ».

(10) Lipsius-Bonnet, *Acta Apostol. Apocrypha* II, p. 161,13.

Dans un autre passage des mêmes Actes (*Acta Thomae* 100) (11), qui mérite notre attention, le texte nous a été transmis dans deux versions fort différentes. Elles ont en commun qu'un non-chrétien, qui s'appelle Charisius, s'écrie que c'est le mauvais oeil (βάσκανος ὀφθαλμός) qui lui a ravi sa femme. Il faut remarquer aussi que dans l'une des versions un peu plus loin il est question de l'activité d'un démon méchant (ποῖος πονηρὸς τοῦτο γενέσθαι παρέπεισε δαίμων;), de sorte qu'il ne semble pas trop hardi de supposer un rapport entre ces deux phrases.

Justement dans cet ordre d'idées on peut renvoyer à d'autres textes très illustratifs. Le rétrécissement de sens de βάσκανος (de « jaloux » à « ensorcelant ») nous est déjà connu par la littérature profane, de même que l'idée qu'au moyen du mauvais œil les démons font preuve de leur jalousie. De pareilles conceptions ne manquent pas dans les écrits chrétiens. Dans un homélie sur l'envie (12), Basile le Grand dit qu'il y a certaines gens qui admettent qu'une sorte de courant pernicieux coule des yeux envieux, portant atteinte à tout ce qui est beau et en fleur. Peu enclin à accepter cette explication, qui sans doute a ses racines dans les milieux païens, il défend plutôt la conception que les démons qui haïssent le bien (μισόκαλοι δαίμονες), quand ils s'aperçoivent de sentiments pareils chez les hommes, en font usage à leurs propres fins. Basile admet l'existence du mauvais œil, mais en même temps, il estime que les démons en sont la cause.

Il semble qu'au cours des siècles la βασκανία, surtout pour le peuple commun, se soit rapportée de plus en plus à l'activité nocive du mauvais œil. Ce n'est pas sans raison que, dans une prière du Μικρὸν Εὐχολόγιον, la βασκανία du mauvais oeil vient immédiatement après la mention de l'activité de Satan (« Éloigne, mets en fuite et chasse toute activité diabolique, toute attaque de Satan, toute embûche, ingérence mauvaise, tout ensorcellement par les yeux, des hommes malfaisants, de ton serviteur N. Καὶ ἢ ὑπὸ ὡραιότητος ἢ ἀνδρείας, ἢ εὐτυχίας ἢ ζήλου καὶ φθόνου καὶ βασκανίας συνέβη, αὐτός, φιλάνθρωπε Δέσποτα, ἔκτεινον τὴν κραταίαν σου χεῖρα (13).

(11) Lipsius-Bonnet, *Acta Apostol. Apocrypha* II, p. 212,15.

(12) *Homil.* 11,4 *De invidia* (PG 31,380C).

(13) L. Arnaud, *La baskania ou le mauvais œil chez les Grecs modernes*, EOr 14 (1911), p. 78 et 147 (cinq exorcismes contre la βασκανία);

La relation étroite entre l'activité nocive du diable et l'envie qui se manifeste par le mauvais œil, apparaît clairement quand on compare la formulation analogue de deux inscriptions qui nous déclarent que tant le mauvais œil que l'Ennemi perdent leur force quand la croix apparaît: (τ)ο(ῦ) σταυροῦ γὰρ προκιμένου οὐ(κ) (ἰ)-σχύ[σει ὀφθαλμὸς βάσκανος τοῦ στ]αυροῦ πα[ρ](ό)ντος ἐχθρὸς οὐ κ[ατισ]χύσι (14).

La relation étroite qui existe entre le démon et le mauvais œil est illustrée par exemple par un texte tardif pris dans la Vie de St. Germain l'Hagiorite (± 1280-1336) et qui est de la main du patriarche Philothée: la jalousie du démon se manifeste ici par le mauvais oeil dont il regarde les deux saints en question: ἀγρίου τινὸς καὶ πονηροῦ δαίμονος βάσκανον ὀφθαλμὸν ἀμφοτέροις τοῖς ἁγίοις ἐπιβαλόντος (15).

En commentant le passage néotestamentaire où figure le verbe βασκαίνειν (16), Jean Chrysostome admet que c'est notamment la méchanceté intérieure qui engendre la jalousie chez l'homme envieux, en lui faisant jeter des regards malicieux sur les autres: διὰ τοῦτο πονηρὸν ὀφθαλμὸν ἐκάλεσεν, οὐ τὸν ὁρῶντα, ἀλλὰ τὸν μετὰ βασκανίας ὁρῶντα ἀπὸ τῆς κατὰ ψυχὴν πονηρίας.

Id., *La baskania* etc., ibid. 15 (1912), p. 385-394; 510-524. Cf. aussi la prière suivante dans la liturgie de saint Marc (Brightman, I, p. 114), où Dieu est prié de mettre en fuite toute envie: πάντα δὲ φθόνον, πάντα φόβον, πάντα πειρασμόν, πᾶσαν σατανικὴν ἐνέργειαν, πᾶσαν πονηρῶν ἀνθρώπων ἐπιβουλὴν ἐκδίωξον ἀφ' ἡμῶν.

Sur la croyance au mauvais œil: O. Jahn, *Über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten, Berichte der Sächs. Gesellsch. der Wissensch.*, Philos.-hist. Klasse 7 (1855), p. 28ss.; S. Seligmann, *Der böse Blick und Verwandtes*, 1-2, Berlin 1910; Id., *Die Zauberkraft des Auges und das Berufen*, Hamburg 1922; P. Perdrizet, *Negotium perambulans in tenebris*, Paris-Strasbourg 1922; S. Eitrem-A. Fridrichsen, *Ein christliches Amulett auf Papyrus* (= Forhandlinger i Videnskapsselskapet i Kristiania 1921) Kristiania 1922; E. Peterson, Εἷς Θεός. *Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen 1926, p. 35-36; S. Seligmann, *Die magischen Heil- und Schutzmittel gegen den bösen Blick*, Berlin 1927; G. Lafaye, *Fascinum*, Daremberg-Saglio 2, 983-987; H. Leclercq, *Oeil (Le mauvais œil)*, DACL 12, 1936-1943; G. Delling, Βασκαίνω, *Theol. Wörterb.* 1, 595-596; B. Kötting, *Böser Blick*, RAC 2, 479.

(14) Respectivement E. Peterson, *o.l.* n. 13, p. 35 (= Prentice, *Exped.* Nr. 822) et *ibid.*, p. 35 (= Prentice, *Inscr.* Nr. 81).

(15) AB 70 (1952), p. 84,11. Cf. Seligmann, *Der böse Blick*, 1, p. 158.

(16) *Comm. in Gal.* 3,1 (PG 61,648).

Dans quatre des cinq passages où βάσκανος (ou βασκανία, βασκαίνειν) se trouve chez Méthode d'Olympe, il s'agit d'un même sujet, c'est-à-dire la jalousie du Malin, qui a amené la chute du premier couple humain au paradis. Bien qu'on ne rencontre chez cet auteur ni ὁ βάσκανος pour désigner le Malin, ni même βάσκανος en tant qu'épithète du diable, le terme figure toutefois chez lui dans une comparaison qui se rapporte à l'activité du démon (à propos de l'image endommagée de l'âme humaine): τὸ ἑαυτῆς ἔργον οὐκ ηὐδόκησεν ὡς κίβδηλον τῷ πονηρῷ ἀδίκως αὐτὸ λυμηναμένῳ βασκάνοις αἰτίαις (17)).

Un peu plus haut Méthode avait déjà parlé d'une image faite par un artiste, puis mutilée par une personne malveillante: λελωβημένον ἄφνω θεασάμενος ὑπό τινος ἀνθρώπου πονηροτάτου, ὃς οὐκ ἐνεγκὼν ὑπὸ βασκανίας εὐπρεπὲς εἶναι τὸ ἄγαλμα, ἐσίνατο, ματαίαν καρπιζόμενος τοῦ φθόνου ... Comparaison qu'il applique ensuite à l'homme: τὸν γὰρ ἄνθρωπον, τὸ εὐπρεπέστατον ἑαυτοῦ τέχνημα, βασκάνοις ἐπιβουλαῖς φθόνου κεκακωμένον ἰδών (18).

Un autre passage du *De resurrectione* (19) traite du libre arbitre de l'homme. Quand le Malin lui tendit des pièges, l'homme fut déjà en possession du libre arbitre et donc capable de choisir le bien et de résister au démon jaloux: ὁ μισόκαλος ἐπιστὰς ἐβάσκανε ... φθονῶν (Méthode cite ensuite le texte biblique *Sap.* 2,24 φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον).

Dans un tout autre contexte l'épithète βάσκανος se trouve en parallèle avec ὁ πονηρός, de sorte que la jalousie est évidemment liée au Malin; les nuages jaloux de l'épreuve personnelle et de la douleur (νεφέλαι ... βάσκανοι) sont précisés par la suite comme « les nuages envoyés par le Malin » (τὰ ἐκ τοῦ πονηροῦ νέφη (20)).

Le motif de l'envie du démon contre l'expansion heureuse de la religion chrétienne a été exploité notamment par Eusèbe de Césarée. Voyant avec dépit la paix et la tranquillité dans lesquelles les chrétiens de plus en plus nombreux peuvent vivre, Satan tâche d'y faire atteinte en déclenchant des persécutions véhémentes et en faisant pulluler et prospérer les mouvements hérétiques. Pour décrire cette

---

(17) *De resurr.* 1,44,1 (GCS 27, p. 292,3).

(18) Respectivement *ibid.* 1,43,2 (p. 289,16) et 1,43,3 (p. 291,3).

(19) 1,36,2 (GCS 27, p. 276,1).

(20) *Symposium*, 8,4,180 (GCS 27, p. 85,14).

intervention qui se produit surtout aux époques décisives de l'histoire de l'Église, Eusèbe se sert d'une terminologie, dont – outre φθόνος (φθονεῖν, φθονερός) et μισόκαλος [21] – βάσκανος, βασκαίνειν et βασκανία font part. Selon les conceptions d'Eusèbe c'est Satan lui-même, l'adversaire de Dieu et de tous ceux qui honorent Dieu, qui par envie de leurs privilèges veut nuire aux chrétiens. L'emploi du singulier est bien caractéristique ici. Remarquons cependant que nulle part chez Eusèbe, autant que je sache, les textes en question n'offrent βάσκανος en tant que désignation du diable pris absolument. Dans la *Vita Constantini* deux textes retiennent notre attention: 3,12,2 (éd. I. Heikel, p. 82,21) μὴ δὴ οὖν βάσκανός τις ἐχθρὸς τοῖς ἡμετέροις λυμαινέσθω καλοῖς; 4,39,2 (*ibid.*, p. 133, 21) ἀντιπαρετάττετο (c'est-à-dire l'empereur Constantin par la convocation d'un synode) τῷ βασκάνῳ δαίμονι (qui avait semé la discorde dans l'Église de l'Égypte). Un troisième texte, où βάσκανος sert de qualification du démon, figure dans l'*Histoire ecclésiastique* (5,21,2, éd. E. Schwartz, p. 484, 29-486,1): οὐκ ἦν δὲ ἄρα τοῦτο (sc. la conversion au christianisme de nombreux notables aux temps de paix sous le règne de l'empereur Commode) τῷ μισοκάλῳ δαίμονι βασκάνῳ ὄντι τὴν φύσιν οἰστόν.

Dans d'autres passages des œuvres d'Eusèbe c'est le verbe βασκαίνειν qui exprime des pensées analogues: *Vita Const.* 1,45,2 (éd. I. Heikel, p. 29,4) πονηροῦ τινος ὡς ἔοικε δαίμονος βασκαίνοντος τῇ τῶν παρόντων ἀγαθῶν ἀφθονίᾳ [22]; 2,73 (*ibid.*, p. 71,30) Ταῦτα μὲν οὖν φθόνος τις καὶ πονηρὸς δαίμων τοῖς τῆς ἐκκλησίας βασκαίνων ἀγαθοῖς κατειργάζετο (à propos de troubles religieux en

(21) Pour l'histoire de ce terme voir: G.J.M. BARTELINK, Μισόκαλος, *épithète du diable*, *Vig. Christ.* 12 (1958), p. 37-44. Des textes illustratifs sont par exemple: EUSÈBE, *Hist. eccl.*, 5, 14 μισόκαλός γε μὴν ἐς τὰ μάλιστα καὶ φιλοπόνηρος ὢν ὁ τῆς ἐκκλησίας τοῦ Θεοῦ πολέμιος; ATHANASE, *Vita Ant.*, c. 5 (PG 26,854C) Ὁ δὲ μισόκαλος καὶ φθονερὸς διάβολος οὐκ ἤνεγκεν ὁρῶν; GRÉG de NAZ., *Orat.* 24 *In laudem S. Cypriani*, 10, (PG 35,1180) αἱ ἀποστατικαὶ δυνάμεις καὶ φθονεραί; SYMÉON le NOUVEAU THÉOLOGIEN, *Catéchèse*, 11 (SC 104, p. 154) ὁ ἀεὶ φθονῶν τὰ καλὰ πονηρός.

(22) De telles tournures ne sont nullement originales. Elles correspondent de près à des tournures pareilles dans les écrits profanes. Cf. par exemple: PS.-LUCIEN, *Erotes*, 25 ἀλλ' ἐπεὶ τῶν μειζόνων ἀγαθῶν ὁ βάσκανος δαίμων ἐνεμέσησεν; HÉLIODORE, *Ethiopiques*, 2,1 ὢ τῆς ὠμότητος καὶ τῆς ... τοῦ δαίμονος βασκανίας. Voir aussi E. ROHDE, *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, Hildesheim 1960⁴, p. 464.

Égypte); 3,1,1 (*ibid.*, p. 76,1) Ὁ μὲν δὴ μισόκαλος φθόνος [23] (v.l. δαίμων) ὧδέ πῃ τοῖς τῆς ἐκκλησίας καλοῖς χειμῶνας αὐτῇ ... εἰργάζετο. Comme on a vu Eusèbe se sert plusieurs fois d'une désignation un peu vague de la puissance nocive (τις), de même que dans les textes profanes on hésitait à s'adresser trop directement au démon jaloux. Une autre manière d'éviter une appellation sentie comme trop directe, c'est l'emploi d'abstraits (tels que βασκανία, φθόνος) pour dépeindre l'activité envieuse du Malin. Cela est évidemment le cas dans *Vita Const.* 3,4,1 (éd. I. HEIKEL, p. 78,28) τὰ δέ γε τῆς τοῦ φθόνου βασκανίας δεινῶς τὰς κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρειαν ἐκκλησίας ἐκταράττοντα (en provoquant un schisme). C'est le procédé — dont se servent parfois les chrétiens — de désigner de démon au moyen d'une de ses activités pernicieuses (comme ὁ πειρασμός = ὁ πειράζων, le séducteur, tentateur).

Pas plus que les tournures, dont use Eusèbe, le contexte chrétien n'est absolument nouveau. Le démon qui déclenche les persécutions opère dans la même ligne que l'adversaire du martyr qu'on a rencontré déjà dans le *Martyre de Polycarpe* (17,1). Et le démon qui inspire des doctrines hérétiques nous souvient du diable qui dès le début a essayé d'engendrer de fausses doctrines, tel qu'il est décrit dans la *Cohortatio ad gentiles*. Chez Eusèbe c'est devenu un motif qui saute aux yeux. Les historiens de l'Église plus tardifs ont suivi son exemple en se servant plusieurs fois du même motif.

Athanase d'Alexandrie qualifie le démon méchant de φθονερός et de μισόκαλος, mais dans la série de désignations βάσκανος fait défaut [24]. Toutefois, dans le *Corpus Athanasianum*, un passage avec βασκανία mérite notre attention, dans une lettre synodale insérée dans l'*Apologie contre les Ariens* c. 84 [25]. Dans cette lettre composée au nom du synode de Jérusalem, où l'arianisme est condamné, on rencontre l'idée que cette hérésie est née de la jalousie qui est envieuse du bien (ὁ μισόκαλος φθόνος), sans doute une allusion au Démon méchant qui cependant n'est pas nommé. On peut relever encore un autre passage dans la même lettre: pour ne pas parler de la grâce

(23) Une formule analogue figure dans *Vita Const.*, 4,39,1 (éd. I. HEIKEL p. 133,16) Μισόκαλος δὲ κἀν τούτῳ φθόνος.. Cf. aussi *Discours du Tricennat*, 16,7 μὴ τοῖς καλοῖς βασκαίνειν (où il s'agit cependant de l'envie humaine envers l'expansion de l'Église dans l'Empire Romain).

(24) Cf. G. MÜLLER, *Lexicon Athanasianum*, s.v.

(25) *De synodis* (PG 25,397D = PG 26,717C; cf. PG 25,400A).

du Christ c'est un édit impérial qui chassa l'envie de l'Église: πάντα μὲν ἐξορίσας τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Θεοῦ φθόνον καὶ πᾶσαν μακρὰν ἀπελάσας βασκανίαν.

Parmi les auteurs chrétiens du quatrième siècle ce sont — en dehors des textes déjà mentionnés de Basile et de Jean Chrysostome — en premier lieu les deux Grégoire Cappadociens qui appliquent le terme βάσκανος au diable. C'est l'élection de l'homme qui, selon Grégoire de Nysse, excite l'envie des démons: il est jugé digne d'être uni à Dieu par une affinité qu'eux-mêmes ont perdue à jamais (26): φθόνῳ δὲ καὶ βασκανίᾳ τήκονται εἰ μέλλοιμεν ἄνθρωποι πρὸς τὸν θεὸν συγγενῶς ἔχειν, ἐκείνων ἐκπεσόντων τῆς πρὸς τὸ ἀγαθὸν οἰκειότητος. C'est au début de l'histoire humaine que cette βασκανία diabolique s'est déjà manifestée par la séduction du premier homme (27): καὶ ὁ μὲν μοχθηρὸς καὶ βάσκανος τοῦ γένους ἡμῶν (cf. *Mart. Pol.* 17,1 τῷ γένει τῶν δικαίων) τὴν ἁμαρτίαν καινοτομῶν ἄξιον τῆς ἑαυτοῦ γνώμης προκάλυμμα τὴν ὄφιν εὕρατο. C'est la venue du Sauveur qui a rétabli la dignité originale de l'homme. A ces considérations Grégoire lie le texte biblique *Sap.* 2,24 (« Par l'envie la mort entra dans ce monde »).

Grégoire de Nysse fait entrer en scène le Jaloux encore une fois dans la prière que Macrine, sœur de Basile et de lui-même, prononce sur son lit de mort. Elle supplie Dieu qu'un ange de la lumière la conduise au lieu de rafraîchissement, où il y a l'eau réconfortante, et que le Jaloux ne lui barre pas la route (μηδὲ ἀντιστήτω ὁ βάσκανος τῇ ὁδῷ μου μηδὲ εὑρεθείη κατενώπιον τῶν ὀφθαλμῶν σου ἡ ἁμαρτία μου (28), cf. *Ps.* 17,25). Le βάσκανος menace celui qui va mourir, s'efforçant de s'emparer de l'âme au moment décisif de la mort (autre part dans la littérature chrétienne on désigne les démons, qui guettent l'âme du défunt pendant son ascension à travers l'air, de τελῶναι, douaniers).

(26) *De beneficentia*, GREGORII NYSSENI, *Opera*, 9, p. 95,1.

(27) *In diem luminum*, ibid. 9, p. 223,21.

(28) GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de Macrine*. Voir la notice de P. MARAVAL (= SC 178) p. 224: « L'adjectif βάσκανος appliqué au diable (absolument ou comme qualificatif) relève de la même conception que celle qui l'assimile au Φθόνος, l'identifie à l'Envie ... Cet adjectif semble plus rarement utilisé par les Pères que d'autres, qui expriment cependant des idées semblables ... on le rencontre surtout en Syrie ou en Asie Mineure ».

Chez Grégoire de Nazianze c'est notamment dans les poèmes que nous trouvons le Jaloux et sa βασκανία. La fréquence de cette terminologie cependant est surpassée par celle de termes qui expriment plus ou moins la même idée et qui figurent dans le même contexte tels que φθόνος et φθονερός. Dans une énumération peu poétique, Grégoire apostrophe le diable par une série de quinze qualificatifs, dont plusieurs sont des abstraits:

Κλώψ, ὄφι, πῦρ, Βελίηλ, κακίη, μόρε, χάσμα, δράκων, θήρ,
νύξ, λόχε, λύσσα, χάος, βάσκανε, ἀνδροφόνε (29).

Dans cette série βάσκανος n'est pas un mot poétique comme κλώψ (= κλέπτης), ἀνδροφόνος (= ἀνθρωποκτόνος), μόρος (= θάνατος) et κακίη (forme ionienne de κακία), mais le terme a l'avantage de s'adapter bien à l'hexamètre.

Dans les épitaphes de Grégoire la terminologie de βάσκανος (-ία, -ειν) reste restreinte à un seul cas (30). On sait qu'il y avait dans les inscriptions funéraires profanes métriques une formule stéréotypée comportant βάσκανος (βάσκανος ἥρπασε δαίμων, au fond si contraire aux conceptions chrétiennes, mais qui, dans quelques cas isolés, s'est glissée dans une inscription chrétienne.

Dans quelques épitaphes consacrées à son frère Césaire, mort prématurément, Grégoire s'adapte plus étroitement à des formules païennes qu'on ne s'y serait attendu chez un auteur chrétien: c'est l'Envie qui l'a arraché à la vie, avant ses parents dans la fleur de l'âge (31):

— Φθόνου τόδε ἐστιν ἔργον. Πῶς δ' ἤνεγκεν ἂν
Νέον γερόντων εἰσορᾶν σοφώτερον;
— Γηραλέων τοκέων πικρὸν λίθον, Ὁ Φθόνος οὕτως
Ἤθελεν. Ὢ ζωῆς πήμασι μακροτέρης.
— Καισάριον δὲ νέον Φθόνος ἥρπασεν (32).

(29) *Carm.* II 1,55 (PG 37,1399).

(30) Cf. G. KAIBEL, *Epigrammata Graeca* (Berlin 1878), no. 379 Βάσκανος ἢ φθόνος ἦρε καλὸν ... νέον = C.I. Add. III 3847 i (sur un *devotionale* du trésor de la cathédrale de Modoetia). Ce texte fut conçu par Grégoire de Nazianze.

(31) Cf. F. CUMONT, *Lux perpetua*, Paris 1949, p. 314: « Ces idées avaient pénétré profondément dans la conscience populaire. La distinction entre une fin naturelle et celle que provoque brusquement une intervention étrangère, est fréquemment marquée dans les inscriptions funéraires ».

(32) Respectivement *Carm.* II 2,6 (PG 38,14); *Carm.* II 2,11 (PG 38,14); *Carm.* II 2,21 (PG 38,21). Quelques parallèles profanes: G. KAIBEL,

Le même motif traditionnel de l'Envie a été introduit par Grégoire dans quelques autres épitaphes sur des personnes ravies prématurément à la vie:

— Δεινὸν δ' ἀμφοτέρους Φθόνος ἔδρακε.
— Αἶ, αἶ. τῶν ἀγαθῶν ὡς Φθόνος ὠκύτερος.
— οἱ δ' Ὑμέναιοι

Ἀμφὶ θύρας· ἦλθεν δ' ὁ Φθόνος ὠκύπτερος (33)

Dans cet ordre d'idées, un abstrait comme φθόνος est pour un chrétien la limite absolue, tandis qu'une tournure telle que βάσκανος ἥρπασε δαίμων ne peut point entrer en ligne de compte, étant donné que pour un chrétien la tournure βάσκανος δαίμων s'associe immédiatement au diable.

Grégoire n'a cependant pas hésité à transposer un élément de cette tournure dans un contexte chrétien, c'est-à-dire le verbe ἁρπάζειν (non plus dans le sens de « ravir », « arracher », mais dans celui de « porter avec soi », « conduire en haut »). Le sujet n'est plus le démon menaçant de la mort, mais l'ange lumineux de Dieu Lui-même:

Ἄγγελος αἰγλήεις σε φαάντατος ἥρπασε, Νόννα,
Ἔνθα ποτ' εὐχομένην καθαρὸν μελέεσσι νόῳ τε·
Καὶ τὸ μὲν ἥρπασε σεῖο, τὸ δ' ἐνθάδε κάλλιπε νηῷ.

Et:

Ἡ Τριὰς ... σε πρὸς οὐρανὸν ἥρπασε, Νόννα (34).

Le motif du φθόνος a connu une longue histoire, qui ne pourrait être esquissée ici que très sommairement. Contre les auteurs, qui parlent de l'envie des dieux, tels qu'Homère et Hérodote, dans leurs réflexions sur la nature du divin, ont repoussé de telles conceptions comme indignes d'un dieu: un dieu ne saurait être

o.l., no. 560 ἂν Φθόνος εἰς Ἀίδαν ... ἠγάγετο; no. 345 βάσκανος ἥρ[π]α[σε] δαίμων (Apamée, Bithynie, 1er/2e s.? = C.I.G. II 3715; voir aussi W. PEEK, *Griechische Versinschriften. I Grab-Epigramme*, Berlin 1955, no. 971); no. 569 φθονερὰ Μοῖρα ... βάσκανε δαῖμον (Rome, 1er/2e s. = I.G. XIV 1362; PEEK, *o.l.*, no. 1970); *Anthologia Palatina* VII 328 (= PEEK, *o.l.*, no. 1954):

Ἀλλά σε νηλειὴς καὶ βάσκανος ὤλεσε δαίμων
ἠλικίην ὀλίγην εἴκοσιν ἓξ ἐτέων (anonyme, Larissa).

(33) Respectivement *Carm.* II 2,28 (PG 38,25), *Carm.* II 2,30 (PG 38,26) et *Carm.* II 2,31 (PG 38,27).

(34) Respectivement *Carm.* II 2,97 (PG 38,59) et *Carm.* II 2,95 (PG 38,59).

sujet à des passions (on comparera par exemple l'avis de Platon, *Phèdre* 247A: φθόνος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἵσταται). C'est pour cela que plus tard l'envite des puissances supérieures contre l'homme dans sa prospérité sera attribuée aux divinités des ténèbres, à la fortune et aux démons (35).

Dans les épitaphes profanes, outre φθόνος et φθονερός, les termes βασκανία et βάσκανος sont assez communs (36). Dans les épitaphes chrétiennes on n'en trouve guère de traces. Mais il y a certains textes dont la provenance chrétienne est difficile à établir; parfois un emblème ajouté peut constituer une indication évidente comme c'est le cas de celle où nous lisons: βάσκανος δέ τις ἀφήρπασε ἐγ βροτῶν ... δέ(μων) (37).

Βάσκανος δαίμων dans un tel contexte appartient à la catégorie de formules païennes qui parfois apparaissent dans un milieu chrétien. On sait que depuis le quatrième siècle l'attitude des chrétiens envers certains termes strictement païens est devenue plus libérale de sorte que dans des textes littéraires on trouve parfois un *revival* classique (38).

C'est ainsi que l'Envieux apparaît dans une inscription, qui malgré le reproche adressé au Destin méchant et au démon amer et jaloux semble avoir été écrite par un chrétien, puisqu'elle a été trouvée au cimetière de Priscille à Rome (39). Mais il faut convenir

(35) Voir B. LIER, *Topik der Grabinschriften*, *Philologus* 62 (1903), p. 445-477; 563-603; 63 (1904), p. 54-65.

(36) Une liste de passages chez H. NOWAK, *Zur Entwicklungsgeschichte des Begriffs Daimon. Eine Untersuchung epigraphischer Zeugnisse vom 5. Jh. v. Chr. bis zum 5. Jht. n. Chr.*, Bonn 1960, p. 26. Une tournure analogue se trouve déjà chez ERINNA (vers la fin du quatrième siècle av. J.-C.; *Anthol. Pal.* VII 712): βάσκανος ἔσσ', Ἀίδα.

(37) Inscription chrétienne de l'Asie Mineure (4e ou 5e s.): *Monumenta Asiae Minoris Antiqua* III (Londres 1928), 556.

(38) Pour une discussion des échos classiques dans les inscriptions chrétiennes voir F. GROSSI GONDI, *Trattato di epigrafia latina e greca del mondo romano occidentale*, Rome 1920; ROSCHER I 983; WASER, *Daimon*, PAULY-WISSOWA 4,2010.

(39) = KAIBEL, *Epigr. Graeca*, no. 734. Cf. F. GROSSI GONDI, *Trattato di epigrafia cristiana e greca del mondo romano occidentale*, Rome 1920, p. 409-411,446,449 (e.a. des réminiscences classiques avec μοῖρα, βασκανία, φθόνος ἥρπασεν dans les épitaphes chrétiennes); R. LATTIMORE, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana 1942, p. 323: « The classical tendency to reproach the powers of death also appears in Christian epitaphs »; F. GEFFCKEN, *o.l.*, (v. notre note 1.) p. 39.

Le même motif traditionnel de l'Envie a été introduit par Grégoire dans quelques autres épitaphes sur des personnes ravies prématurément à la vie:

— Δεινὸν δ' ἀμφοτέρους Φθόνος ἔδρακε.
— Αἶ, αἶ. τῶν ἀγαθῶν ὡς Φθόνος ὠκύτερος.
— οἱ δ' Ὑμέναιοι

'Αμφὶ θύρας· ἦλθεν δ' ὁ Φθόνος ὠκύπτερος (33)

Dans cet ordre d'idées, un abstrait comme φθόνος est pour un chrétien la limite absolue, tandis qu'une tournure telle que βάσκανος ἥρπασε δαίμων ne peut point entrer en ligne de compte, étant donné que pour un chrétien la tournure βάσκανος δαίμων s'associe immédiatement au diable.

Grégoire n'a cependant pas hésité à transposer un élément de cette tournure dans un contexte chrétien, c'est-à-dire le verbe ἁρπάζειν (non plus dans le sens de « ravir », « arracher », mais dans celui de « porter avec soi », « conduire en haut »). Le sujet n'est plus le démon menaçant de la mort, mais l'ange lumineux de Dieu Lui-même:

Ἄγγελος αἰγλήεις σε φαάντατος ἥρπασε, Νόννα,
Ἔνθα ποτ' εὐχομένην καθαρὸν μελέεσσι νόῳ τε·
Καὶ τὸ μὲν ἥρπασε σεῖο, τὸ δ' ἐνθάδε κάλλιπε νηῷ.

Et:

Ἡ Τριὰς ... σε πρὸς οὐρανὸν ἥρπασε, Νόννα (34).

Le motif du φθόνος a connu une longue histoire, qui ne pourrait être esquissée ici que très sommairement. Contre les auteurs, qui parlent de l'envie des dieux, tels qu'Homère et Hérodote, dans leurs réflexions sur la nature du divin, ont repoussé de telles conceptions comme indignes d'un dieu: un dieu ne saurait être

o.l., no. 560 ἂν Φθόνος εἰς 'Αίδαν ... ἠγάγετο; no. 345 βάσκανος ἥρ[π]α[σε] δαίμων (Apamée, Bithynie, 1er/2e s.? = C.I.G. II 3715; voir aussi W. PEEK, *Griechische Versinschriften. I Grab-Epigramme*, Berlin 1955, no. 971); no. 569 φθονερὰ Μοῖρα ... βάσκανε δαῖμον (Rome, 1er/2e s. = I.G. XIV 1362; PEEK, *o.l.*, no. 1970); *Anthologia Palatina* VII 328 (= PEEK, *o.l.*, no. 1954):

'Αλλά σε νηλειὴς καὶ βάσκανος ὤλεσε δαίμων
ἡλικίην ὀλίγην εἴκοσιν ἓξ ἐτέων (anonyme, Larissa).

(33) Respectivement *Carm.* II 2,28 (PG 38,25), *Carm.* II 2,30 (PG 38,26) et *Carm.* II 2,31 (PG 38,27).

(34) Respectivement *Carm.* II 2,97 (PG 38,59) et *Carm.* II 2,95 (PG 38,59).

sujet à des passions (on comparera par exemple l'avis de Platon, *Phèdre* 247A: φθόνος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἵσταται). C'est pour cela que plus tard l'envite des puissances supérieures contre l'homme dans sa prospérité sera attribuée aux divinités des ténèbres, à la fortune et aux démons (35).

Dans les épitaphes profanes, outre φθόνος et φθονερός, les termes βασκανία et βάσκανος sont assez communs (36). Dans les épitaphes chrétiennes on n'en trouve guère de traces. Mais il y a certains textes dont la provenance chrétienne est difficile à établir; parfois un emblème ajouté peut constituer une indication évidente comme c'est le cas de celle où nous lisons: βάσκανος δέ τις ἀφήρπασε ἐγ βροτῶν ... δέ(μων) (37).

Βάσκανος δαίμων dans un tel contexte appartient à la catégorie de formules païennes qui parfois apparaissent dans un milieu chrétien. On sait que depuis le quatrième siècle l'attitude des chrétiens envers certains termes strictement païens est devenue plus libérale de sorte que dans des textes littéraires on trouve parfois un *revival* classique (38).

C'est ainsi que l'Envieux apparaît dans une inscription, qui malgré le reproche adressé au Destin méchant et au démon amer et jaloux semble avoir été écrite par un chrétien, puisqu'elle a été trouvée au cimetière de Priscille à Rome (39). Mais il faut convenir

(35) Voir B. LIER, *Topik der Grabinschriften*, *Philologus* 62 (1903), p. 445-477; 563-603; 63 (1904), p. 54-65.

(36) Une liste de passages chez H. NOWAK, *Zur Entwicklungsgeschichte des Begriffs Daimon. Eine Untersuchung epigraphischer Zeugnisse vom 5. Jh. v. Chr. bis zum 5. Jht. n. Chr.*, Bonn 1960, p. 26. Une tournure analogue se trouve déjà chez ERINNA (vers la fin du quatrième siècle av. J.-C.; *Anthol. Pal.* VII 712): βάσκανος ἔσσ', 'Αίδα.

(37) Inscription chrétienne de l'Asie Mineure (4e ou 5e s.): *Monumenta Asiae Minoris Antiqua* III (Londres 1928), 556.

(38) Pour une discussion des échos classiques dans les inscriptions chrétiennes voir F. GROSSI GONDI, *Trattato di epigrafia latina e greca del mondo romano occidentale*, Rome 1920; ROSCHER I 983; WASER, *Daimon*, PAULY-WISSOWA 4,2010.

(39) = KAIBEL, *Epigr. Graeca*, no. 734. Cf. F. GROSSI GONDI, *Trattato di epigrafia cristiana e greca del mondo romano occidentale*, Rome 1920, p. 409-411,446,449 (e.a. des réminiscences classiques avec μοῖρα, βασκανία, φθόνος ἥρπασεν dans les épitaphes chrétiennes); R. LATTIMORE, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana 1942, p. 323: « The classical tendency to reproach the powers of death also appears in Christian epitaphs »; F. GEFFCKEN, *o.l.*, (v. notre note 1.) p. 39.

que la mention de l'εἱμαρμένη dans une inscription chrétienne reste exceptionnelle.

Σύνοι[δ]α ἐμαυτ[ῷ] μη[δ]έν ποτε δράσας κακόν.
εἱμαρμένη δὲ περιπεσ[ὼ]ν κακῇ καὶ βασκάνῳ πικρῷ
ἔπαθον τοιαῦτα οἷα μηδεὶς π[ώ]ποτε.
ὁ [γ]ὰρ περὶ τέκνα πλούσιος [γ]ε[γ]αὸς
ἐστερήθ[η]ν μετὰ μητρὸς αὐτῶν, συμβίου σεμνῆς καὶ σώφρονος.

Lattimore traduit βασκάνῳ πικρῷ par « harsh malice » (« malice amère »), mais « le Jaloux amer » semble préférable (40): dans la bouche d'un chrétien qui parle du Destin inévitable une telle désignation du Malin ne doit pas trop nous étonner.

Il n'est pas toujours clair si βασκανία ne se rapporte qu'au mauvais œil ou bien si c'est la jalousie et l'activité pernicieuse du démon envieux, comme on le voit dans l'inscription suivante trouvée par H. Grégoire sur une stèle païenne désaffectée: Ἅγιος ὁ θ(εὸ)ς ἀπόστρε[ψο]ν πᾶσαν βασκανί[α]ν τοῦ οἴκου τούτου (41). L. Jalabert et R. Mouterde semblent penser ici en premier lieu au mauvais œil: « Le mauvais œil était redouté par certains chrétiens d'Asie Mineure, comme par certains de Syrie. Il suffit de renvoyer à l'article de P. Perdrizet sur une inscription chrétienne de Dokimion (Bull. Corr. Hell. 1900, t. XXIV, p. 291 sq.) et de citer le texte copié ... par H. Grégoire » (42).

La jalousie du Démon peut se diriger contre ce que la main de l'homme a fait, ce qui explique cette inscription provenant de ʿAbde: ἀφθόνῳ καὶ ἀβασκαντάτῳ οἴκῳ σου βοήθε(ι) ὁ ἀφθονῶν φ[υλακῆς (43), où il y a un jeu de mots ἀφθόνῳ – ἀφθονῶν (« abonder »).

Retournons à la poésie de Grégoire de Nazianze, où se trouvent encore quelques autres passages comportant βάσκανος comme désignation du diable. Tandis que la parabole du semeur parle d'un ἐχθρός, Grégoire, dans un poème où il applique cette parabole à la situation de son cœur, y ajoute l'épithète βάσκανος:

Μή δέ μοι ὑπνώοντι κακὸν σπόρον ἐγκαταμίξῃ
Ζιζανίων ἀρότης τε καὶ βάσκανος ἐχθρός (44).

Le thème, bien connu dans la littérature chrétienne, du premier couple humain perdu par l'envie du diable, a été traité par Grégoire dans un poème où, tout à fait conformément à la situation, le Malin est désigné par ὁ βάσκανος:

Οὐκ ἐθέλει θεότητος, ὅθεν πέσεν, ἄσσον ἱκέσθαι
Πάσμα Θεοῦ· ξυνὴν γὰρ ἐπόθησε βροτοῖσιν
Ἀμπλακίην σκοπίην τε· τῷ ἔκβαλεν ἐκ παραδείσου,
Κύδεος ἱμείροντας ὁ βάσκανος ἰσοθέοιο (45).

Un peu plus loin (vs. 71) Grégoire dépeint la haine que nourrit le diable contre les anges restés fidèles:

Βασκανίῃ τε χοροῖο θεόφρονος ὑψιμέδοντος.

À la scène du paradis se rapporte aussi le passage suivant:

Οὐχ ἅλις, ὅττι βροτοῖσι βαρὺν ζυγὸν ἤγαγε πρώτη
Ἀρχεγόνου κακίῃ, καὶ φυτὸν ἀνδροφόνον,
Βασκανίῃ τε δράκοντος, ἀτασθαλίῃ τε γυναικός (46).

Le démon est particulièrement dans son élément dans la littérature monachale. Mais nous devons constater là que le prédicat βάσκανος reste plutôt rare. Dans les esquisses nombreuses des anachorètes dans l'*Histoire Lausiaque* par exemple, ce n'est qu'une seule fois que l'envie du démon soit mentionnée parmi les dangers qui menacent l'ascète (75,14): « Tantôt la chair nous attaque quand nous sommes dans la force de l'âge, tantôt les passions par les pensées mauvaises, tantôt le démon lui-même par sa jalousie » (αὐτὸς ὁ δαίμων τῇ βασκαίᾳ).

Un groupe de textes, où apparaît le démon envieux, remonte à l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe. Chez les historiens de l'Eglise le motif revient que c'est la jalousie du démon qui a provoqué les hérésies pour contrecarrer les chrétiens et parfois cette idée est exprimée au moyen du terme βάσκανος. Dans son *Histoire ecclésiasti-*

(40) Telle est aussi l'opinion de GEFFCKEN (*o.l.*, p. 39): « der "Neider" ist sofort als Satan zu verstehen »; et *ibid.* note 22 (sur πικρός): « ein häufig mit βάσκανος verbundenes Adjektiv: vgl. PHILON: *de Abrah.* 34 βασκανίαν καὶ πικρίαν ».

(41) *Bull. de Corr. Hell.* 33 (1909), p. 69 (n. 49).

(42) DACL 7,662 (art.: *Inscriptions grecques chrétiennes*). Voir aussi PERDRIZET, *o.l.*, p. 24, où est cités une *Prière de saint Michel*: φοβήθητι, Βασκοσύνη, τὸ μέγα ὄνομα τοῦ Θεοῦ. « Quant à Βασκοσύνη, aucun nom ne saurait mieux convenir à notre diablesse, l'envie, la jalousie étant le caractère essentiel des esprits du Mal, et la fascination, le mauvais œil, leur moyen de nuire le plus redoutable ».

(43) Cf. E. PETERSON, *o.l.*, n. 13, p. 36.

(44) *Carm.* I 1,27 (PG 37,499A).

(45) *Carm.* I 1,7, vs. 63-66 (PG 37,444A).

(46) *Carm.* II 2,1, vs. 345-347 (PG 37,1476A).

que, Théodoret de Cyr dit que l'Église ayant à peine récupéré la liberté, le démon envieux fit naître l'hérésie d'Arius: Ἀλλ' ὁ παμπόνηρος καὶ βάσκανος δαίμων, ὁ τῶν ἀνθρώπων ἀλάστωρ, οὐκ ἤνεγκεν ἐξ οὐρίων φερομένην τὴν ἐκκλησίαν ὁρῶν [47].

Dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Évagre le Scolastique le démon jaloux est accusé d'avoir causé la naissance d'une hérésie christologique, rien que par la modification malicieuse d'une seule lettre (de la préposition ἐν en ἐκ: il s'agit de la formule ἐν δύαις φύσεσιν contre ἐκ δυῶν φυσέων): Τοῦ βασκάνου καὶ θεομισοῦς δαίμονος, οὕτως ἑνὸς γράμματος ἐναλλαγὴν κακούργως τεχνάσαντός τε καὶ παρερμηνεύσαντος [48].

Nous rencontrons un motif analogue dans la *Artemii Passio* d'un certain Jean de Rhodes: la paix de l'Église aux temps de Constantin fut troublée par l'activité d'Arius, derrière lequel se cacha le démon jaloux: οὐκ ἤνεγκε τὴν τοσαύτην μεταβολὴν ὁ τοῖς καλοῖς βασκαίνων διάβολος [49].

Le premier texte chrétien où βάσκανος désigne le diable (*Mart. Polyc.* 17,1) et où le Malin est l'adversaire du martyr, a été suivi par d'autres dans les *Martyria* et les *Vitae*. Βάσκανος est par exemple *varia lectio* de σκάνδαλος dans le *Martyrium Romanum Cosmae et Damiani* 11,1 (éd. Deubner, p. 216). Dans la *Vita Theclae* 7 [50] βάσκανος figure parmi une série d'épithètes des démons: δαίμονές τινες ... σύγκλυδές τε καὶ βάσκανοι καὶ ἀλιτήριοι καὶ ἀμείλικτοι. Dans la traduction grecque de la *Vita Malchi* 6 le texte latin (Sic quoque latentem me invenit invidia) a été paraphrasé ainsi: Ἐν τούτοις δὲ οὐκ ἔλαθεν τὸν βάσκανον καὶ μισόκαλον διάβολον (βάσκανον καὶ om. V) [51].

[47] *Hist. eccl.* 1,2,5 (GCS 44, p. 5,17). Dans l'Histoire ecclésiastique de Nicéphore Calliste (8,5, PG 146,21C; 14e s.) le texte de Théodoret a été légèrement paraphrasé. Dans cette adaptation la tournure βάσκανος δαίμων a été sacrifiée à la recherche de l'ornement stylistique et remplacée par une expression de caractère archaisant: ὁ γὰρ τοῦ γένους ἡμῶν ἀλάστωρ, ὁ παμπόνηρος καὶ παλαμναῖος ἐχθρός.

[48] *Hist. eccl.* 2,5 (PG 86,2,2513C).

[49] GCS 21, p. 155,3.

[50] *Vie et miracles de Sainte Thècle*, éd. G. DAGRON (= Subsidia Hagiographica 62) Bruxelles 1978, p. 194.

[51] P. VAN DEN VEN, *S. Jérôme et la Vie du moine Malchus le Captif*, Louvain 1901, p. 27. Ce n'est que sporadiquement que βάσκανος (βασκανία) se trouve dans les textes exégétiques et homilétiques; cf. Proclus 2,3 (éd. F. J. LEROY, *L'homilétique de Proclus de Constantinople. Tradition manuscrite, inédits, études connexes* (= ST 247) Città del Vaticano 1967, p. 188; Cyrille d'Alexandrie, *Comm. in Joelem prophetam* 38 (PG 71,389D) Ἀλλὰ τοῖς ἐκ βασκανίας πόνοις ἡ τῶν δαιμονίων ἀνεφλέχθη ἀνοσία πληθύς. Et pour citer un texte tardif: ARÉTHAS, *Orat.* 1,2, 16 οἷς ἐπηρείαις βασκάνου τινος δαίμονος ἅπαξ κατασυρεῖσι τοῦ δέοντος (R.H.J. JENKINS/B. LAOURDAS/C. A. MANGO, *Nine Orations of Arethas*, BZ 47 (1954), p. 18).

Les matériaux présentés donnent lieu à quelques observations récapitulatives. On a vu que dans l'usage de βάσκανος (βασκανία, βασκαίνειν) chez les chrétiens, autant que ce groupe de mots se rapporte aux puissances démoniaques, on peut distinguer certaines catégories.

Les auteurs chrétiens soulignent le rôle de l'envie de Satan notamment aux moments décisifs dans l'histoire aussi bien que dans la vie de l'individu. Jaloux de l'élection de l'homme, il essaie de l'endommager et de lui ravir le bonheur que lui-même a perdu à jamais [52]. C'est son φθόνος et sa βασκανία qui ont amené la chute de l'homme au paradis. Et depuis la venue du Sauveur il cherche à empêcher l'expansion du christianisme en déclenchant des persécutions et en provoquant des hérésies [53].

C'est notamment Eusèbe qui a signalé la βασκανία du démon désireux de porter atteinte à la prospérité et à l'expansion du christianisme. D'une manière analogue, dans la biographie chrétienne, on voit le diable envieux entrer en scène, justement quand le saint est déjà parvenu à une grande perfection, cherchant, par ses machinations, à le perdre encore.

[52] Encore quelques exemples: MACARIUS MAGNES (G. SCHALKHAUSER, TU 31,4) Leipzig 1907, p. 195,5. ἀλλὰ ἐχθρὸς τῆς ἡμετέρας φύσεως βασκαίνει ἐπὶ τῇ πολλῇ τιμῇ τοῦ ἀνθρώπου; *Passio Theodori Tironis*, App. II (éd. H. DELEHAYE) 13,6 τῷ φθονερῷ δαίμονι τοῦτο ἔργον ἦν βασκαίνοντι τῆς σωτηρίας χριστιανοῖς; *Saints de Chypre*, AB 26 (1907) 1,8, p. 162 καὶ ἀπατηθέντων ὑπὸ τῆς σκαιωρίας τοῦ Σατανᾶ, ἅτε δὴ βασκαίνων ἀεὶ ὡς βάσκανος καὶ κακοῦργος τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων.

[53] Dans les textes latins ce sont notamment *invidus* et *invidia* qui expriment la jalousie du Méchant. Un exemple caractéristique figure dans une inscription de Khamissa (Afrique du Nord, 6e s.):

In(v)ide, quid laceras illos quos crescere sentis?
Tu tibi tortor; tu tecum tua (v)ulnera portas.

Cf. P. MONCEAUX, *Une inscription chrétienne trouvée à Khamissa*, *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions*, Paris 1916, p. 37-39.

Enfin il y a un très petit nombre d'inscriptions chrétiennes funéraires et d'épitaphes où la tournure βάσκανος δαίμων s'est glissée. Le cliché profane du démon jaloux qui ravit prématurément les jeunes n'est guère acceptable dans les milieux chrétiens. Ce n'est que dans un poème chrétien et dans quelques épitaphes chrétiennes où l'on s'est servi de formules traditionnelles qu'une telle tournure a pu s'infiltrer.

Université Catholique de Nimègue

G. BARTELINK

OCP 49 (1983) 407-418

Zur Identität des ΜΑΚΑΡΙΟΣ ΓΕΡΩΝ in der Mystagogia von Maximos dem Bekenner

Die Frage nach der Identität des "seligen Greises", auf den der Inhalt der *Mystagogia* nach den Angaben des Verfassers zurückzuführen ist, stellt gewiß eine Einzelfrage, ein relativ kleines philologisches Problem, dar. Wenn ich mich trotzdem entschließe, ihr hier kurz nachzugehen, so geschieht dies erstens, weil die u.a. vertretene Ansicht einer Identifizierung des seligen Greises mit Dionysios Ps.-Areopagites mir aus guten Gründen, wie es zu zeigen gilt, nicht haltbar erscheint und zweitens, weil die Schrift *Mystagogia* eine so große Bedeutung für die griechisch-patristische und byzantinische Spiritualität besitzt, daß somit auch die Frage nach ihrem geistigen Urheber an Relevanz gewinnt.

1. Ist Dionysios Ps.-Areopagites der "selige Greis"? Betrachtet man die recht umfangreiche Literatur [1] über den hl. Maximos unter dem Aspekt der hier gestellten Aufgabe, so fällt die Ansicht einer Identifizierung des seligen Greises mit Dionysios Ps.-Areopagites besonders auf.

[1] Neben den unten angeführten Werken vgl. auch folgende Auswahl: A. ARGYRIOU – H. I. DALMAIS, *Saint Maxime le Confesseur*. Le mystère du Salut, Namur 1964. L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*. The theological anthropology of Maximus the Confessor, Lund 1965. W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden 1965. I. M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur*, La Charité, avenir divin de l'homme, Paris 1976. N. A. MATSOUKAS, *Κόσμος, ἄνθρωπος, κοινωνία κατὰ τὸ Μάξιμο Ὁμολογητή*, Athen 1980. F. HEINZER, *Gottes Sohn als Mensch*. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor (*Paradosis*, 26), Freiburg Sch. 1980. *Maximus Confessor*. Actes du symposium sur Maxime le Confesseur, édités par F. HEINZER et C. SCHÖNBORN (= Paradosis, 27), Fribourg, Ed. Universitaires, 1982.

Zunächst wurde sie vom bekannten orthodoxen Theologen Dumitru STANILOAE bei der Kommentierung des Satzes "Οὐ πάντα δὲ τὰ τῷ μακαρίῳ γέροντι μυστικῶς θεωρηθέντα λέγειν καθ' ἑξῆς ἐπαγγέλλομαι" (Prooemium: PG 91, 666 B) (2) angemerkt; danach bekunde Maximos in diesem Satz, "daß er nicht alle Wahrheiten erläutern wird, die der hl. Dionysios Areopagites in seinem Werk *De Ecclesiastica Hierarchia* über die Kirche und die Liturgie zum Ausdruck bringt, weil er nicht die Fülle der Einsicht jenes erreichen kann" (3). STANILOAE identifiziert daher den seligen Greis dieses Satzes mit dem Dionysios, den Maximos im vorangehenden Absatz erwähnt. Darüber hinaus beschäftigt ihn die Frage nicht, und es handelt sich wohl um eine verfängliche Verwechslung, die sich unter Beachtung des weiteren Kontextes der Schrift hätte vermeiden lassen.

Im Jahre 1978 wurde von der Theologischen Fakultät der Universität Athen Charalampos SOTEROPOULOS mit der Schrift promoviert: Ἡ Μυσταγωγία τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ (Εἰσαγωγὴ — Κείμενον — Κριτικὸν ὑπόμνημα); diese Dissertation, die in photomechanischer Vervielfältigung vorliegt, stellt also eine kritische Edition des Textes der *Mystagogia* dar. Im Kapitel über die Quellen der *Mystagogia* (S. 54) führt SOTEROPOULOS an: "Die *Mystagogia* ist eins der wichtigsten Werke des hl. Maximos. Ihre Abfassung wurde, wie wir im Prolog des Werkes sehen, aufgrund der dringlichen Bitte von Theocharistos (aller Wahrscheinlichkeit nach handelt es sich um dieselbe Person, die in Ep. 44 von Maximos *Ad Joannem cubicularium* erwähnt wird: PG 91, 644 D – 645 A) veranlaßt; dieser hatte den hl. Maximos erzählen hören, was der 'großе Greis' Dionysios Areopagites 'über die heilige Kirche und die in ihr vollzogene heilige Synaxis schön und mystisch geschaut hatte', und wünschte sich 'eine schriftliche ... Ausführung' davon (PG 91, 657 C – 660 A). Der hl. Maximos hat trotz anfänglichen Zögerns dieses Werk verfaßt. Folglich hat die *Mystagogia* als ihre Hauptquelle die *Kirchliche Hierarchie* des Ps.-Dionysios". Sowohl in diesem Abschnitt als auch in den darauffolgenden Ausführungen steht für SOTEROPOULOS (S. 55 ff.) fest, daß der selige Greis Dionysios Areopagites ist. Dies überrascht um so mehr, wenn man bedenkt, daß er sich nicht einmal die Frage nach der Identität des seligen Greises stellt, obschon sie in der Forschung z.B. von P. SHERWOOD und H.U. von BALTHASAR bereits früher diskutiert wurde. Auf S. 55 bekräftigt er sogar diese Identifizierung und zitiert ohne irgend einen Hinweis den Satz, der auch STANILOAE zu derselben Ansicht verleitet hatte. Nach SOTEROPOULOS "läßt dieser Satz keine Zweifel", daß die Hauptquelle der Mystagogia das Werk *De Ecclesiastica Hierarchia* des Ps.-Dionysios ist, um gleich dazu kurz das Scheinproblem zu erörtern, warum Maximos "ein ganz unterschiedliches Werk" als das des Ps.-Dionysios verfaßte, obwohl man aufgrund der betreffenden eigenen Aussagen "zumindest eine Wiederholung der Symbole, die der selige Greis Dionysios geschaut hat (θεωρηθέντα), erwarten würde".

(2) Obwohl die Schrift *Mystagogia* in der kritischen Edition von Char. SOTEROPOULOS (s. die vollständigen Angaben im Text) vorliegt und der Text anhand dieser Edition zitiert wird, werden hier nach der Angabe des Kapitels zur Vereinfachung für den Leser die Spalte und der dazugehörende Buchstabe der Patrologia Migne, Band 91, angegeben (PG 91).

(3) DUMITRU STANILOAE, *Μυσταγωγία τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ*, übers. v. Ignatios SAKALIS (Ἐπὶ τὰς Πηγάς, I), Athen 1973, S. 98, Anm. 2.

Eine solche Erwartung, die SOTEROPOULOS hier ausspricht, hätte jedoch gar nicht aufgestellt werden dürfen, wenn man den seligen Greis, der den Inhalt der Mystagogia vorträgt, und Dionysios Areopagites auseinanderhält; daß es sich hierbei um zwei verschiedene Personen handelt, macht schon allein die Lektüre der Schrift deutlich. Zur Begründung dieses Sachverhalts sei hier auch auf folgendes hingewiesen:

a. Nach den Angaben des hl. Maximos im Prooemium der Mystagogia hat Theocharistos "ihn einmal gehört, als er in aller Kürze und wie es ihm möglich war, das erzählte, was ein anderer großer und wahrhaft in göttlichen Dingen weiser Greis über die heilige Kirche und der in ihr vollzogenen heiligen Synaxis schön und mystisch geschaut hatte" (4). Daraufhin bittet er ihn eindringlich, das Erzählte niederzuschreiben (PG 91, 657 C – 660 A; vgl. auch Kap. 24: PG 91, 717 C). Im zweiten Absatz des Prooemiums bringt Maximos zuerst

(4) *Prooemium*, PG 91, 657 C: Ἅπαξ γὰρ ἀκούσας μου κατ' ἐπιδρομὴν ἐπιτόμως, ὡς οἷόν τε ἦν, ἀφηγουμένου τὰ ἄλλῳ τινὶ μεγάλῳ γέροντι, καὶ ὄντως τὰ θεῖα σοφῷ περί τε τῆς ἁγίας ἐκκλησίας καὶ τῆς ἐν αὐτῇ ἐπιτελουμένης ἁγίας συνάξεως καλῶς τε καὶ μυστικῶς θεωρηθέντα.

seine Schwankungen und Bedenken zum Ausdruck, dieser Bitte zu entsprechen, weil er u.a. fürchtet, "durch sein minderwertiges Reden die hohe Wortkunst und die Einsicht jenes seligen Mannes in die göttlichen Dinge zu verhöhnen"; dann beugt er sich aber "dem Zwang der Liebe" und nimmt den Auftrag an, indem er zugleich auf Gottes Hilfe hofft (PG 91, 660 BC). Im dritten Absatz unterstreicht der Verfasser, daß seine Ausführungen zwar wie das Werk *De Ecclesiastica Hierarchia* des "allheiligen und wahrhaft gottdeutenden" Dionysios Areopagites die heilige Synaxis betreffen, aber nicht dasselbe behandeln (οὐ τὰ αὐτὰ νῦν ὁ λόγος διεξέρχεται, οὔτε τῶν αὐτῶν ἐκείνῳ προέρχεται: PG 91, 661 A), denn es wäre für Maximos ein Wagnis und eine Anmaßung, die von Dionysios behandelten Geheimnisse aufzugreifen und als eigene Erfahrung vorzutragen, "die nur jenem durch den Geist göttlich offenbart wurden". Die Darlegungen von Maximos betreffen dagegen solche Fragen, die Dionysios mit Gottes Zustimmung anderen übriggelassen hat (PG 91, 660 D – 661 B).

Der nächste, vierte Absatz beginnt mit den bereits zitierten und bekannten Worten: "Οὐ πάντα δὲ τὰ τῷ μακαρίῳ γέροντι μυστικῶς θεωρηθέντα λέγειν καθ' ἑξῆς ἐπαγγέλλομαι, οὐδ' αὐτὰ τὰ λεγόμενα ὡς ἐνοήθη τε παρ' ἐκείνου καὶ ἐλέχθη. Ἐκεῖνος γάρ..." (PG 91, 661 B). Dieser Satz bezieht sich nicht auf Dionysios, der im direkt vorangehenden Absatz genannt wird – dies hätte Maximos deutlicher ausdrücken können –, sondern auf "*jenen*" μέγας γέρων bzw. μακάριος ἀνήρ, der im ersten bzw. im zweiten Absatz des Prooemiums erwähnt wird. Dafür spricht auch die Parallelität der Aussagen:

"τὰ ἄλλῳ τινὶ μεγάλῳ γέροντι ... μυστικῶς θεωρηθέντα"	"τὰ τῷ μακαρίῳ γέροντι μυστικῶς θεωρηθέντα"
(PG 91, 657 C)	(PG 91, 661 B)

b. Außer der oben genannten Stelle des Prooemiums und ihrer literarischen Entsprechung in der Zusammenfassung der Schrift (Kap. 24: PG 91, 716 C) und abgesehen davon, daß Maximos sich inhaltlich, jedoch ohne Namensnennung des öfteren auf Schriften von Dionysios bezieht [5], zitiert er ihn in der *Mystagogia* nur ein

[5] Vgl. die Gegenüberstellung von vielen zutreffenden Stellen zwischen Maximos und Ps.-Dionysios bei SOTEROPOULOS, Ἡ Μυστα-

einziges weiteres Mal ausdrücklich: "καθώς φησιν ὁ πανάγιος Ἀρεοπαγίτης Διονύσιος" (Kap. 23: PG 91, 701 C). Dagegen läßt er den seligen Greis über dreißigmal in allen möglichen verbalen Variationen die Lehre des Werkes unmittelbar vortragen: ἀφηγουμένου (Prooem.: PG 91, 657 C), ὡς ἐνοήθη τε παρ' ἐκείνου καὶ ἐλέχθη (Prooem.: PG 91, 661 B), ἔλεγεν (PG 91, Kap. I: 664 D; Kap. 4: 672 B; Kap. 5: 672 D, 673 AC, 676 AD; Kap. 6: 684 A; Kap. 7: 685 A; Kap. 9: 689 A; Kap. 10: 689 B), ἔφασκεν (PG 91, Kap. 2: 668 C; Kap. 3: 672 A; Kap. 5: 672 D, 673 C, 676 C, 677 B, 680 B; Kap. 6: 684 A; Kap. 11: 686 C; Kap. 16: 693 C), ἐδίδασκεν (PG 91, Kap. 5: 672 D; Kap. 8: 688 C), ἐκάλει (PG 91, Kap. 5: 673 C; Kap. 24: 709 D), ὑπέβαλλεν (Kap. 7: PG 91, 685 A), διωρίζετο (Kap. 12: PG 91, 689 D), ᾤετο (Kap. 24: PG 91, 701 D), παρακαλεῖν οὐκ ἐπαύετο (Kap. 24: PG 91, 701 D), ὡς ἐδιδάχθην ἐξεθέμην (Kap. 24: PG 91, 716 B). Die lebendige Unmittelbarkeit dieser Ausdrücke steht im schroffen Gegensatz zu dem nüchternen καθώς φησιν, mit dem die Worte von Dionysios eingeleitet werden, und lassen keinen Zweifel darüber, daß es sich nicht um eine und dieselbe Person handelt.

c. Dieses ergibt sich genauso eindeutig auch aus dem Vergleich der Attribute und allgemein der Wertschätzung, die Maximos einerseits dem seligen Greis und andererseits Dionysios Areopagites in der *Mystagogia* zuspricht. Zunächst geht es bei beiden Personen um Männer, die seinen vollen Respekt und seine Bewunderung genießen; die eigene Zurückhaltung und Demut lassen die Größe und Wichtigkeit beider Personen in unzugänglicher Erhabenheit erscheinen (vgl. bes. Prooem.: PG 91, 660 B – 661 D und Kap. 24: PG 91, 716 B – 717 B). Bei näherer Beachtung wird jedoch eine unterschiedliche Hochschätzung der beiden deutlich. Dionysios [6] wird in der *Mystagogia* als πανάγιος (Prooem.: PG 91, 660 D; Kap. 23: PG 701 C), ὄντως θεοφάντωρ (Prooem.: PG 91, 660 D) und ἅγιος (Kap.

γωγία τοῦ ἁγίου Μαξίμου, Dissertation, Athen 1978, S. 59 ff. Über den Einfluß des Areopagiten auf Maximos hinsichtlich der *Mystagogia* vgl. H.U. von BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*. Das Weltbild Maximus' des Bekenners, Einsiedeln [2]1961, S. 314 ff.

[6] Auch in anderen Werken spricht er seinen überaus großen Respekt für Dionysios aus; vgl. Epist. 13 *Ad Petrum illustrem*: PG 91, 529 BC: ὁ ἅγιος καὶ μέγας Ἀρεοπαγίτης Διονύσιος ...; *Ambiguorum Liber* PG 91, 1289 A: κατὰ τὸν ἅγιον καὶ θεοείκελον μέγαν Διονύσιον ...; PG, 91, 1285 A. *Prologus in Opera S. Dionysii*: PG, 4, 16 A ff.

24: PG 91, 716 C), aber nirgendwo als γέρων bezeichnet; in seiner Schrift *De Ecclesiastica Hierarchia* habe er die Symbole, die in der heiligen Synaxis vollzogen werden "entsprechend seinem hohen Geist" (ἀξίως τῆς αὐτοῦ μεγαλονοίας . . . : Prooem.: PG 91, 661 A) bzw. "durch seine göttliche Einsicht und Zunge" (διὰ τῆς θείας αὐτοῦ καὶ διανοίας καὶ γλώσσης: Kap. 24: PG 91, 716 C) dargelegt; seine Schriften seien "göttlich" (ἐνθέως) zustande gekommen, denn sie stellen "wahrhaft eine Offenbarung unsagbarer Geheimnisse" dar, die zum Heil gereichen (κατ' ἀλήθειαν μυστηρίων ἀρρήτων ἀποκάλυψιν. . . 'διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν' – Hebr. 1,14: Kap. 24: PG 91, 716 C), und "nur jenem wurden die(se) Geheimnisse durch den Geist offenbart" (ἐκείνῳ μόνῳ διὰ τοῦ Πνεύματος φανερωθέντα μυστήρια: Prooem.: PG 91, 661 A). Diese Aussagen rücken wohl das Corpus Areopagiticum an die Sphäre der inspirierten Schrift heran, während bei den Ausführungen des Autors bezüglich der m ü n d l i c h e n Erzählungen des seligen Greises ein anderer Ton herrscht. Diesem Greis schreibt er auch nicht dieselben Attribute zu, die er Dionysios beigibt. Am häufigsten nennt er ihn μακάριος γέρων (Prooem.: PG 91, 661 B; Kap. 1: 664 D; Kap. 8: 688 B; Kap. 24: 701 D), aber auch μέγας γέρων (Prooem.: PG 91, 657 C; Kap. 16: 693 C), μακάριος ἀνὴρ (Prooem.: PG 91, 660 B), διδάσκαλος (Kap. 10: PG 91, 689 B) und ὄντως τὰ θεῖα σοφὸς (Prooem.: PG 91, 657 C) bzw. einfach σοφὸς (Kap. 12: PG 91, 689 D). Im Gegensatz zu der "Geringwertigkeit" (εὐτέλεια) der eigenen Worte lobt er die "hohe Wortkunst und Einsicht in die göttlichen Dinge" des Greises (περὶ τῶν θείων ὑψηγορίαν τε καὶ νόησιν: Prooem.: PG 91, 660 BC). Ausführlicher wird der selige Greis im vierten Absatz des Prooemiums beschrieben. Danach wird Maximos nur annähernd und nach Kräften einiges aus den Erzählungen des seligen Greises niederschreiben. Was er darlegen wird, ist nicht wörtlich das, was "von jenem (sc. dem seligen Greis) erdacht und ausgesagt wurde".

Als Erklärung dafür wird angegeben:

> "Ἐκεῖνος γάρ, πρὸς τὸ φιλόσοφος εἶναι καὶ πάσης παιδείας διδάσκαλος, δι' ἀρετῆς περιουσίαν καὶ τῆς περὶ τὰ θεῖα χρονιωτέρας τε καὶ ἐπιστημονικωτέρας τριβῆς καὶ φιλοπονίας τῶν τῆς ὕλης δεσμῶν καὶ τῶν κατ' αὐτὴν φαντασιῶν ἐλεύθερον ἑαυτὸν καταστήσας, τόν τε νοῦν εἰκότως εἶχε ταῖς θείαις αὐγαῖς περιλαμπόμενον καὶ διὰ τοῦτο δυνάμενον ἐνθέως ὁρᾶν τὰ τοῖς πολλοῖς μὴ ὁρώμενα καὶ τὸν λόγον ἑρμηνευτὴν ἀκριβέστατον τῶν νοηθέντων καὶ ἐσόπτρου δίκην ὑπ' οὐδεμιᾶς κηλῖδος παθῶν ἐμποδιζόμενον, ἀκραιφνῶς τὰ ἄλλοις μήτε νοηθῆναι δυνάμενα καὶ φέρειν καὶ λέγειν ἰσχύοντα. . ."

Die Worte dieses Abschnittes lassen keinen Zweifel darüber, daß es sich um eine Person handelt, die der Verfasser persönlich kennengelernt hat. Er schätzt ihn neben Dionysios sehr hoch, aber seine Hochschätzung ist nicht die gleiche wie für den Verfasser des Corpus Areopagiticum, den Maximos für den bekannten tatsächlichen Dionysios Areopagites hält, von dem Apg. 17,34 berichtet (7).

2. Der selige Greis ein unbekannter Mönch?

Durch die bisherigen Ausführungen wurde der Nachweis erbracht, daß der selige Greis der *Mystagogia* für Maximos nicht mit Dionysios Areopagites identisch ist. Nach dieser Lage der Dinge bleibt jedoch die Frage nach der Identität dieses Mannes im Raum. Ich möchte Sie deshalb hier unter Berücksichtigung der diesbezüglichen Erörterungen von P. Sherwood und H.U. von Balthasar kurz weiter besprechen.

(7) Vgl. die Einleitung der Schrift *De variis difficilibus locis sanctorum Dionysii et Gregorii*: PG 91, 1033 C und besonders *Prologus in Opera S. Dionysii*: PG 4, 16 A ff. Die gängige Meinung, daß der Humanist Laurentius Valla (+ 1457) "die ersten Zweifel an der Echtheit der Schriften (sc. des Ps.-Dionysios Areopagites) äußerte" (so z.B. B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologie*, Freiburg-Basel-Wien [8]1978, S. 502), übersieht die Nachricht des Patriarchen Photios, *Bibliotheca*, Cod. 1 (ed. R. Henry, I, S. 3). Danach sind die ersten Zweifel an der Echtheit des *Corpus Areopagiticum* wohl kurz nach seinem Erscheinen aufgekommen. Die nicht erhaltene Schrift vom Presbyter Theodoros (6. Jhtd.; vgl. O. Bardenhewer, *Patrologie*, Freiburg/Br. [3]1910, Bd. 4, S. 296) über die "Echtheit des Buches vom Hl. Dionysios", deren Inhalt Photios kurz wiedergibt, setzte sich nämlich mit folgenden vier Einwänden auseinander, welche die Authentizität des dionysischen Werkes zu Recht anzweifelten: a) es wird nicht von späteren Kirchenvätern verwendet, b) es wird insbedondere nicht von Eusebios erwähnt, obwohl dieser über die Werke vorangegangener Kirchenväter berichtet, c) es enthält spätere im Leben der Kirche entstandene Überlieferungen und d) es zitiert die Briefe von Ignatios von Antiochien. Diese Einwände wurden offensichtlich von vielen vertreten ("φασί"). Theodoros hatte, nach dem Urteil von Photios, sehr darum gekämpft ("ἐπαγωνισάμενος"), diese Einwände zu widerlegen und war selber von der Echtheit überzeugt. Photios dagegen erweckt aufgrund seiner Darlegung den Eindruck, anderer Meinung gewesen zu sein.

P. Sherwood [8] hat in bezug auf die nicht namentlich genannten Quellen der *Ambigua* eine Verbindung zwischen dem seligen Greis dieser Schrift einerseits und dem γέρων des Liber asceticus bzw. dem seligen Greis der *Mystagogia* hergestellt. Für ihn handelt es sich hier um einen und denselben Mann und der erste Gedanke hierbei sei, "may be that this is only a fiction", aber "the character of the citations seem to exclude such an hypothesis". Er zählt insgesamt sieben Zitate in den frühen und ausführlichen *Ambigua* (PG 91, 1269 D f – wohl aus Versehen wird hier die Spalte 1265 D ff angegeben –; 1272 BD; 1288 D; 1301 B; 1349 B; 1393 B) und eins in den späteren *Ambigua* (PG 91, 1044 B), bespricht sie kurz und führt hinsichtlich der Identität des seligen Greises an: "It is probably futile to conjecture who this old man might have been; yet if any name is to be suggested that of Sophronius seems most suitable. Such a supposition may perhaps receive some color from the fact that three of the seven references concern Christological questions, in which Sophronian influence on Maximus is recognized. Further they first occur over half way through the *Ambigua*, by bulk, so that one may suppose Maximus to have had time to come to know Sophronius after his arrival in Africa and settling in the Sophronian community".

Mit Hinweis auf diese Vorarbeit von Sherwood und indem er noch eine Stelle aus der Schrift *De duabus unius Christi Dei nostri voluntatibus* (PG 91, 185 D) hinzufügt, äußert sich H.U. von Balthasar zu der Frage mit der knappen Formulierung: "Literarische Fiktion, die das Verhältnis von Dionysius zu Hierotheus nachahmt? Oder Huldigung an einen verehrten geistlichen Lehrer? Entscheiden läßt es sich nicht" [9].

Es lassen sich aber m.E. einige Feststellungen machen, die vielleicht unsere Frage etwas weiter klären.

a. Im Gegensatz zu den vielfältigen Bezeichnungen des seligen Greises in der *Mystagogia* und, wie wir gleich sehen werden, in den *Ambigua*, wird im *Liber asceticus* (PG 90, 912-956) durchwegs (ins-

(8) P. Sherwood, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism* (Studia Anselmiana, 36) Rom 1955, S. 8-9.

(9) H.U. v. Balthasar, *Kosmische Liturgie*. Das Weltbild Maximus' des Bekenners, Einsiedeln [2]1961, S. 365.

gesamt 22 mal) bloß von γέρων ohne jeglichen Zusatz gesprochen. Bedenkt man außerdem, daß die Sprache, der Stil und selbst der Aufbau der Schrift (Dialogform zwischen einem ἀδελφός-Mönch und einem erfahrenen γέρων-Mönch) von den echten Werken des Bekenners abweichen und deshalb dieses Werk mit Recht zu den dubia gezählt wird [10], dürfte vielleicht auch das abweichende Moment der Art der Anführung des γέρων ein kleines Indiz für die Unechtheit der Schrift sein. Jedenfalls erinnert die Anführung des γέρων im Liber asceticus stark an die lange Tradition der *Apophthegmata Patrum* und gibt nichts für die Frage der Identität des seligen Greises der *Mystagogia* her.

b. Auch die von H.U. von Balthasar angeführte Stelle der Schrift *De duabus unius* ... (außer PG 91, 185 D vgl. hinzu auch 192 B) betrifft wohl nicht den seligen Greis der *Mystagogia*, zumal sie bloß von einem εὐλαβὴς μοναχὸς bzw. ὁ λεχθεὶς μοναχὸς spricht, eine Bezeichnung, die in der *Mystagogia* nicht bekannt ist. Übrigens ist diese Stelle ebenfalls kaum aufschlußreich für die hier gestellte Aufgabe.

c. Ähnlich wie der selige Greis der *Mystagogia* wird dagegen die entsprechende Person der *Ambigua* beschrieben: μακάριος γέρων (PG 91, 1349 B; ἅγιος σοφὸς (PG 91, 1044 B), τὰ θεῖα σοφὸς (PG 91, 1269 D), σοφὸς (PG 91, 1272 A), σοφὸς γέρων (PG 91, 1272 BD), μέγας καὶ σοφὸς γέρων (PG 91, 1288 D) und γέρων τὰ θεῖα σοφὸς (PG 91, 1301 B). Wie bei jenem fällt auch hier die Unmittelbarkeit der Erinnerung an diese Person und ihre Erzählung auf: ἔλεγε γὰρ ἐρωτηθεὶς (PG 91, 1044 B), ἐρωτηθεὶς παρ' ἐμοῦ ἔφη (PG 91, 1269 D), ταύτην ἀποδεξάμενος ... τὴν ἐπιβολὴν (PG 91,

(10) Vgl. z.B. P. Chrestou, *Μάξιμος, ὁ Ὁμολογητής*, in: *Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία*, Bd 8, Athen 1966, Sp. 619. Ch. Soteropoulos, Ἡ Μυσταγωγία τοῦ ἁγίου Μαξίμου, Dissertation, Athen 1978, S. 49, Anm. 2. Für die Echtheit des Werkes sprechen sich dagegen u.a. aus: P. Sherwood, *An annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor* (Studia Anselmiana, 30) Rom 1952, S. 26 (Nr. 10). P. Sherwood, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism*, Rom 1955 S. 8. H.U. v. Balthasar, *Kosmische Liturgie*. Das Weltbild Maximus' des Bekenners, Einsiedeln [2]1961, S. 69 f. D. Staniloae, Μυσταγωγία τοῦ ἁγίου Μαξίμου, übers. von I. Sakalis Athen 1973 S. 14. H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, S. 440.

1272 A), πολλάκις διαπορήσας ... ἔρεσθαι γέροντα σοφὸν διέγνων, ὅστις ... διίθυνεν οὑτωσὶ λέγων (PG 91, 1272 B), τὸν προλεχθέντα ... ἐρωτήσας ... ἔφη (PG 91, 1272 D), τὸν πολλάκις εἰρημένον ἐρωτήσας ... ἔφη (PG 91, 1288 D), ὅ ... ἐδιδάχθην (PG 91, 1301 B), ἔφασκεν (PG 91, 1349 B) und παρ' ἐμοῦ ... ἐρωτηθεὶς ἔφη (PG 91, 1393 B). Allerdings unterscheidet sich die Form der Anführung des seligen Greises der beiden Schriften darin, daß, während der selige Greis in der *Mystagogia* den Inhalt der Schrift einfach vorträgt, fast alle Zitate der *Ambigua* die Antwort des seligen Greises auf eine ihm von Maximos gestellte Frage bilden.

Aufgrund der bisherigen Feststellungen und speziell der Tatsache, daß die Gestalt des seligen Greises die Schriften *Mystagogia* und *Ambigua* – im Unterschied zu anderen Werken des Autors – auf besondere Weise eng verbindet, läßt sich wohl auch etwas Konkreteres über diesen geistlichen Lehrer von Maximos sagen.

Die Hypothese, daß es sich um eineliterar ische Fiktion handelt, die von BALTHASAR offen läßt, halte ich mit P. SHERWOOD vom Charakter der Zitate her für ausgeschlossen. Die Unmittelbarkeit und Lebendigkeit, die aus den Zitaten hervorquillt, klingt überzeugend. Die *Mystagogia* speziell betreffend kommt hinzu, daß, obwohl der selige Greis darin sehr oft auftaucht, dies nicht systematisch und literarisch bedacht geschieht. Es gibt Kapitel der Schrift, in denen Maximos auf den seligen Greis des öfteren Bezug nimmt (z.B. im Kap. 5: PG 91, 672 D – 684 A, insgesamt 13mal), während dieser in anderen gar nicht erwähnt wird (PG 91, in den Kap. 13-15: 692 A – 693 C und in den Kap. 17-23: 693 D – 701 C). In diesem Zusammenhang sei auch darauf hingewiesen, erstens, daß Maximos des öfteren auch in erster Person redet und d.h. die eigene ergänzende bzw. erläuternde Meinung hinzufügt (vgl. z.B. die Wendung φημί: PG 91, Kap. 5: 673 A, 676 A; Kap. 6: 684 B; Kap. 23: 697 C; Kap. 24: 704 B, 717 A), und zweitens, daß selbst der inhaltliche Aufbau der Schrift an literarischer Systematik einiges zu wünschen übrig läßt: z.B. das lose inhaltliche Verhältnis der Kap. 6 und 7 zu den beiden Teilen der Schrift Kap. 1-5 und Kap. 8-24; ebenfalls als literarisch nicht korrekt dürfte die Tatsache bewertet werden, daß die recht ausführliche Zusammenfassung der Schrift viele gewichtige inhaltliche Aussagen macht, die in der Schrift selbst gar nicht enthalten sind.

Wenn es also nicht um eine literarische Fiktion geht, ist dann vielleicht der selige Greis Sophronios, wie P. SHERWOOD vermutet? Der Grund, der SHERWOOD zu dieser Annahme führt, ist der christo-

logische Inhalt der "drei von den sieben Zitaten" der *Ambigua* und der Einfluß von Sophronios auf Maximos im Bereich der Christologie. Die Tatsache aber, daß die "drei von den sieben Zitaten" der *Ambigua* (PG 91, 1044 B; 1269 D f; 1272 B) christologischen Inhalts sind, stellt meiner Meinung nach eine zu schmale Basis für die Vermutung von Sherwood dar. Denn diese drei Zitate sind nicht einmal repräsentativ für die *Ambigua*, geschweige denn auch für die Mystagogia. Was den Einfluß von Sophronios auf Maximos im Bereich der Christologie dann angeht, so betrifft dieser in erster Linie die damals aktuell gewordenen Fragen des Monenergismus und des Monotheletismus, während die drei Zitate der *Ambigua* nicht in dieser Richtung liegen. Es ist darüber hinaus sehr wahrscheinlich, ja sogar sicher, daß Maximos schon früher, vor seiner leider nicht datierbaren Bekanntschaft mit Sophronios, als er nämlich in einem Kloster in Chrysoupolis, am Bosporus (um 614 bis 624), und im Kloster des Hl. Georgios in Kyzikos (624-626) lebte, mit christologischen Fragen konfrontiert wurde. Denn solche Fragen hatten durch den Monophysitismus und den Origenismus gar nicht an Bedeutung verloren und sind bekanntlich Anfang des 7. Jhdts., besonders unter Kaiser Herakleios und Patriarch von Konstantinopel Sergios (ab 610), neu in den Mittelpunkt theologischen Interesses gerückt worden. Daß solche Fragen den interessantesten Stoff für theologische Beschäftigung und Gespräche im klösterlichen Leben jener Zeit lieferten, ist mehr als wahrscheinlich.

Demnach ist der selige Greis wohl eher unter den Mönchen dieser Klöster zu suchen. Dafür spricht auch die Zeit der Abfassung beider Schriften, der *Mystagogia* und der *Ambigua*, besonders der frühen *Ambigua*, in denen vom seligen Greis öfter gesprochen wird. Dieser Teil der *Ambigua* (PG 91, 1061-1417) wurde nach allgemein herrschender Meinung in den Jahren 628-630 verfaßt [11] – der andere Teil (PG 91, 1032-1060) dagegen um 634. Die Abfassung des betreffenden frühen Teils der *Ambigua* wurde durch einen Brief von Johannes, Bischof von Kyzikos, veranlaßt, und er ist deshalb

(11) Vgl. P. SHERWOOD, *An annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Rom 1952, S. 31-32. D. STANILOAE, Μυσταγωγία τοῦ ἁγίου Μαξίμου,, übers. v. I. SAKALIS, Athen 1973, S. 36. CH. SOTEROPOULOS, Ἡ Μυσταγωγία τοῦ ἁγίου Μαξίμου, Dissertation, Athen 1978, S. 32. H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, S. 438: um das Jahr 630.

auch an ihn gerichtet worden; der Inhalt betrifft übrigens Fragen, die Maximos mit Bischof Johannes diskutierte, als er in Kyzikos lebte (περὶ ὧν ἐφιλοπονοῦμεν ἡνίκα σὺν ἀλλήλοις ἦμεν: PG 91, 1064 B), und die sich mit dem Origenismus – nicht dem Monotheletismus oder Monenergismus – befassen [12]. In dieselbe Zeit (628-630) fällt auch die Abfassung der *Mystagogia* [13]. Es ist kurz nachdem Maximos das Kloster in Kyzikos verlassen hatte (626). Inzwischen befand er sich in Afrika, wo auch beide Schriften entstanden. Hier, in Afrika, hatte er auch Theocharistos [14] kennengelernt, dem er die *Mystagogia* widmet. Wir wissen dagegen nicht, wann er Sophronios kennengelernt hat. Nach den *Ambigua* und der *Mystagogia* liegt die Bekanntschaft mit dem seligen Greis bereits in der Vergangenheit d.h. lange vor dem Jahr 628. Deshalb dürfte der selige Greis einer seiner geistlichen Lehrer im Kloster, sei es in Chrysoupolis oder vom Hl. Georgios in Kyzikos, sein. In Erinnerung an die Erzählungen dieses unbekannten weisen Lehrers verfaßte Maximos die *Mystagogia*. Die Lektüre der *Mystagogia* und der Vergleich mit anderen Schriften des Verfassers macht jedoch deutlich, daß die Erinnerung umrißhaft, wie eine Bauzeichnung, fungierte, während die Verwirklichung des Bauvorhabens und die konkrete Ausgestaltung der Schrift dem großen Meister der Spiritualität, dem Hl. Maximos, zu verdanken ist.

Universität Bonn Theodor NIKOLAOU

(12) Vgl. auch P. SHERWOOD, *An annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Rom 1952, S. 3.

(13) Vgl. P. SHERWOOD, *An annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Rom 1952, S. 32. CH. SOTEROPOULOS, Ἡ Μυσταγωγία τοῦ ἁγίου Μαξίμου, Dissertation, Athen 1978, S. 87-88.

(14) Nach Ep. 44: PG, 91, 644 D (geschrieben im Winter 642) überbringt Theocharistos den Brief an Johannes den Kämmerer; Maximos setzt sich darin für Theocharistos ein. Er nennt ihn seinen Herrn neben dem Kaiser (τὸν σὺν αὐτῷ — sc. τῷ βασιλεῖ — μου δεσπότην τὸν μεγαλοπρεπέστατον Ἰλλούστριον κύριον Θεοχάριστον).

OCP 49 (1983) 419-425

A Late Byzantine Defense of the Latin Church Fathers*

Introduction

The last century of Byzantine history was a period marked by destructive civil wars, social unrest, urban violence, and irreversible defeats at the hands of the Ottoman Turks. It was also a period of intellectual ferment from within, such as the hesychast controversy, and new currents of thought from without. Of these, the best known and perhaps most significant was the theological method and synthesis of Thomas Aquinas, introduced to Byzantium in the 1350s and 60s by the translations of Demetrius Cydones and his brother Prochorus. The Byzantine reaction to Thomism — its total acceptance by Cydones and his followers, its rejection by such notable theologians as Nilus Cabasilas, and its later acceptance with reservations by George Scholarius — has been investigated, at least to some extent. [1]

(*) This article is a revised version of a paper presented at the Seventh Annual Byzantine Studies Conference, held at Boston University, Boston, Massachusetts, on 13-15 November 1981. The author expresses her thanks to Alice-Mary Talbot, John Duffy, and George Dennis for their palaeographical expertise and encouragement.

(1) See, for example, among the more recent contributions, G. PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, Munich 1977; ST. G. PAPADOPULOS, Ἑλληνικαὶ μεταφράσεις θωμιστικῶν ἔργων. Φιλοθωμισταὶ καὶ ἀντιθωμισταὶ ἐν Βυζαντίῳ, Athens 1967; IDEM, *Thomas in Byzanz: Thomas-Rezeption und Thomas-Kritik in Byzanz zwischen 1354 und 1453*, *Theologie und Philosophie*, 49 (1974), 274-304; F. KIANKA, *The Apology of Demetrius Cydones: A Fourteenth-Century Autobiographical Source*, *Byzantine Studies*, 7 (1980), 57-71; IDEM, *Demetrius Cydones (c. 1324 - c. 1397): Intellectual and Diplomatic Relations between Byzantium and the West in the Fourteenth Century*, Ph.D. thesis (New York, Fordham University, 1981); and IDEM, *Demetrius Cydones and Thomas Aquinas*, Byz, 52 (1982), 264-286.

Less well known, however, is the introduction by the same Demetrius Cydones and what I would call his "Latin circle" of a number of Latin patristic and scholastic texts into the world of Byzantine theological polemics. The Byzantine reaction to *these* works — Greek translations of Augustine, Pseudo-Augustine, and Anselm of Canterbury — remains almost entirely unexamined.

What was the Byzantine response to the works of Augustine and Anselm that taught the *filioque* and to Anselm's treatise justifying the Latin use of unleavened bread in the Eucharist? In the decades preceding the Council of Florence, what was the Byzantine response to the demand made by Cydones and his followers that the Latin church fathers be accepted on an equal footing with the great names of Byzantine theology such as Basil of Caesarea and Gregory of Nazianzus?

Vaticanus Graecus 1879

A partial answer to these questions seems to be offered by a short polemical work of uncertain authorship of the late fourteenth or early fifteenth century. This treatise was first mentioned in 1947 by the late Dominican scholar Raymond J. LOENERTZ, who gave it the title *On the Authority of the Latin Church Fathers.* (2) The text is preserved in a single manuscript, *Vaticanus graecus 1879*, fols. 50-59, written in the careful hand of Cydones' younger disciple Manuel Calecas. (3) Since the brief notice of it by LOENERTZ in the course of his editing the correspondence of Calecas, no one has yet examined its contents or determined whether the work should be counted among the polemical works of Demetrius Cydones, as Loenertz suggested.

Yet the treatise does merit consideration. Even a cursory reading of the text indicates that the author was clearly pro-Latin, and

(2) R. J. LOENERTZ, *Correspondance de Manuel Calécas* (= ST 152) Vatican City 1950, 4-5.

(3) *Codices Vaticani Graeci, Codices 1745-1962. Vol. I. Codicum Enarrationes*, ed. P. CANART, Vatican City 1970, 450, no. 4, where it is listed as: "Demetrii Cydonii epistula theologica de Patrum Latinorum auctoritate." It is still unpublished; the complete text, together with a translation, is being prepared by the present writer.

its preservation in a manuscript belonging to Calecas points to a member of Cydones' Latin circle as its author. Putting aside for the moment the intriguing question of whether this pro-Latin author was Cydones, Calecas, or some other member of their group, I will offer a brief summary of the treatise and then consider this new information in the light of late Byzantine anti-Latin polemics in general and the pro-unionist position of Cydones' Latin circle in particular.

Summary

The author begins by stating his indignation at the arguments of those who refuse to accept the authority of Latin theologians, universally recognized as saints, in matters of theology that are in dispute between the Latin and Byzantine Churches. In these disputed questions, many patristic witnesses must be brought in and their contributions treated with respect if one wishes to arrive at valid theological solutions. But the writings of Latin saints such as popes Leo the Great (440-461) and Gregory the Great (590-604), Ambrose, Augustine, and Jerome are being outraged by those who delete from them and add to them at will. Church councils gave these men titles such as "universal fathers" and "universal teachers" and forbade anyone to contradict their teachings. But now certain individuals are rejecting their testimony on important theological issues while they pretend to honor them as saints. They are determined to decide truth by nations, to give credit always to treatises written in Greek but to refuse to listen to a theologian who writes in another tongue. (4)

The author then presents three arguments used by his opponents as justification for their rejection of the authority of the Latin church fathers in theology. The first argument proposes that the writings of the Latin saints brought forward in theological discussions by the author are not the works of the saints in question, but are the works of wicked men who have fraudulently used their names to deceive.

(4) *Vat. gr. 1879*, fol. 50, line 1–fol. 51v, line 26. Cf. DEMETRIUS CYDONES, *Apology I*, ed. G. MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV* (= ST, 56) Vatican City 1931, esp. p. 368, lines 61-74; p. 382, lines 13-17.

The author considers this argument to be the last resort of men who are embarrassed in the face of every argument. Is it not very unreasonable for these people to try to contradict what is affirmed by everyone? For all of Europe affirms that the books in question are the works of these Latin saints and not the works of imposters or forgers. Even a Greek who translated works of Latin theology believed in the authenticity of what he translated. Besides, in the case of Augustine, for example, his teachings are found throughout many of his books, not in one work only. If part of a book is unclear or if the text is corrupted, it is possible to find the same subject treated more clearly in another of his books. And if people were not blind and unmoved by beauty, they would say that the books themselves proclaim their authors. (5)

The author then proceeds to the second argument which, in his opinion, is not only laughable but also demonstrates how useless these arguments are. Since his opponents cannot easily attribute these theological works to others, they admit that the books were written by the saints in question, but they claim that other men corrupted the texts. For this reason, they say that one must honor these Latin saints but be on guard against their works. The men are holy, but the opinions in their books are evil. The blame, however, is transferred to the corrupters of the texts. But, our author rebuts, not every copy of a work can be corrupted. Some copies must have escaped the corruption, and these would show what harm had been done to the others. But if there is no copy at present which disagrees with the other, how can one doubt that the thoughts of these saints have been preserved accurately in their books? (6)

The author of our treatise spends the greatest amount of his time stating and refuting the third and final argument of his opponents. Certain individuals, he says, have declared that even the saints can err at times, and their errors can even support heresy. (7) Now this argument, he believes, is very benevolent, since it speaks

(5) *Vat. gr. 1879*, fol. 51v, line 26–fol. 52v, line 25.

(6) Fol. 52v, line 25–fol. 54, line 27. The argument from "corrupt texts" has a venerable lineage, dating at least from Justin Martyr's *Dialogue with Trypho*, in which Justin accused the Jews of tampering with the Old Testament text to suit their purposes. See J. PELIKAN, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. I. The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago 1971, 19.

up in defense of human ignorance; but it is also senseless and overturns everything. For we cannot simply use the excuse of human nature to justify our evil deeds. Why, then, use it to justify evil thoughts? Furthermore, the saints are revered not because they do things worthy of pardon, but because they are far from human failings or have only slight failings. Of course, the saints can be in error at times, but only on secular subjects such as geometry or physics, not on matters relating to the faith. If someone is in error on a matter of faith, someone who is one of the most revered teachers, should we not consider him a deadly plague and not a friend of God? The people who use this third argument contradict themselves, since they are compelled to consider the saints teachers even though they believe their writings are in error and in need of correction. (8)

In conclusion, the author states his opinion that if the writings of the saints are called into question, then the only help one has left in resolving questions of theology is from the Scriptures. These are superior to all human evidence because thay are divine in origin. But the Scriptures need interpretation to be properly understood. If one takes away the authority of the teachers on the ground that they have erred, each man will have to appoint himself a teacher. The result will be violent clashes as one man argues with the next for his own exegesis of Scripture. Factions will be formed which will be at variance with each other and will demand obedience to their own pronouncements. But, our author declares, he will obey only those whom one ought to obey and praise those who agree with the writings of the church fathers. Clinging to them and their accuracy, he will send away the others, who claim to have a new wisdom. The author, finally, exhorts his readers to follow his example and be a disciple of the true teachers. Listen with fondness to the writings of the fathers, be they Latins or Scythians or Jews (cf. Col. 3:11), knowing that God spoke in divers tongues. Do not believe that any of the saints erred in the faith, but that the mind of all the saints in respect to the essentials of the faith is one (9).

(7) *Vat. gr. 1879*, fol. 54, line 27-fol. 54v, line 15. Cf. PHOTIUS, *Mystagogy of the Holy Spirit*, PG, 102, col. 356 B.

(8) *Vat. gr. 1879*, fol. 54v, line 15–fol. 57, line 18.

(9) Fol. 57, line 24–fol. 58, line 12. Cf. DEMETRIUS CYDONES, *Apology I*, ed. MERCATI, *Notizie*, 367, line 43-368, line 60.

Commentary

The treatise just summarized is undoubtedly part of a pro-unionist polemic; in both tone and content it is often reminiscent of the opinions and writings of Demetrius Cydones. As noted earlier, further investigation is needed to determine whether the work should be attributed to Cydones himself, as Loenertz suggested, or to one of his disciples who had assimilated his master's arguments and attitudes. But, although the question of authorship requires further study, the treatise remains a witness to the emotionally charged atmosphere in which Cydones' translations of Latin patristic texts were produced and used.

One of the cultural factors that contributed to the alienation and schism between the Roman and Byzantine Churches was each church's basic ignorance of the language and theology of the other. In Cydones' time, this ignorance allowed the Byzantines to cling to their old division of the human race into "Hellenes" and "barbarians". Cydones, however, believed that his translations of Latin theologians helped to establish their intellectual respectability in Byzantium. He also believed it was necessary for the Byzantines to study with respect as much of Latin theology as possible. Byzantine ignorance of Latin theology, he thought, had led to contempt for the Latin Church and to a hardening of opinion on a number of points in dispute between the two churches. Cydones hoped that with the translation into Greek of major works of Latin theology Byzantine theological discussions with the Latins could begin on a new, more enlightened basis.

Many of the texts that Cydones chose to translate were concerned with the issues in dispute between the two churches, especially the question of the procession of the Holy Spirit. But Cydones did not remain neutral on the points in dispute; his most active period of translating coincided with his personal crisis of belief. The Latin theologians whom he translated became for him "authorities" whose teachings he thought should be considered as valid as the teachings of the Greek church fathers. Because of his new commitment to Latin dogmas, Cydones' translations functioned not only as new material for theological discussions but as components in a new arsenal of Latin patristic proof texts for such hotly disputed dogmas as the *filioque*.

This treatise, then, along with the three apologies of Cydones and his *Defense of Thomas Aquinas*, helps us understand the polemical

climate in which he and his followers were operating. His insistence that the teachings of the Latin church fathers be respected as those of the Greek fathers were was met with firm resistance among representatives of the Byzantine Church. The author of the treatise preserved in *Vaticanus graecus 1879* reacts to this resistance by railing against what he sees as yet another Byzantine attempt to defend their centuries-old self-sufficiency in theology.

At the Council of Florence, less than two generations after the composition of this polemical work, the Byzantines had to give their attention and, finally, their respect to Latin theologians as authorities equal to their own. But by then it was too late for them to argue well on Latin ground. The Byzantine delegation, for the most part, still had an inadequate knowledge of the Latin language and of Latin theology. On the whole, they had resisted the call of people like Cydones to study the Latin approach to theology in a serious manner. Although he was admired for his learning, his literary talent, and his life of service in the imperial government, Cydones' theological influence among his countrymen was undermined by his anti-Palamism and by his total acceptance of Roman dogmas and papal primacy. In the discussions and debates at the Council of Florence, the question of corrupt texts of the writings of the church fathers was again raised, this time by the Byzantine delegation. Bessarion, metropolitan of Trebizond, later a Roman cardinal, brushed aside the Byzantine arguments as worthless, as had the author of our polemical treatise some forty years before him. But Mark Eugenicus, metropolitan of Ephesus, a major spokesman for the Byzantine delegation, disagreed: "The words of the western Fathers and Doctors, which attribute to the Son the cause of the Spirit, I never recognise (for they have never been translated into our tongue nor approved by the Oecumenical Councils) nor do I admit them, presuming that they are corrupt and interpolated" [10]. And in the final analysis, it was not the opinions expressed in our little treatise — and repeated by Bessarion — which prevailed, but the views about the writings of the Latin church fathers which it had been written to combat and which were presented once again in Florence by Mark of Ephesus.

Reston, Virginia Frances KIANKA

[10] MARK EUGENICUS, *Confessio fidei*, in L. PETIT, *Documents relatif au concile de Florence*, PO XVII, Paris 1923, Fasc. 2, 438 (300), trans. by J. GILL, *The Council of Florence*, Cambridge 1959, 226.

OCP 49 (1983) 426-433

Le livre de Marc Ibn Qanbar sur la confession retrouvé

1. Marc Ibn Qanbar et son livre sur la confession

Parmi les auteurs célèbres de la littérature arabe chrétienne, Marc ibn Qanbar, ou Ibn al-Qanbar, occupe une place de choix: né dans l'Église Copte, attiré par la théologie et les usages de l'Église Melkite, il se dépensa toute sa vie pour amener son Église natale à corriger ce que lui-même estimait être des abus, et c'est précisément pour cette raison qu'il fut pris à partie par le métropolite Michel de Damiette; ne pouvant convaincre les Coptes, il devint lui-même Melkite, et mourut en 1208 au monastère melkite d'Al-Quṣayr, près du Caire, dont il avait été le supérieur pendant les vingt dernières années de sa vie (1).

Condamné per l'Église Copte, Marc subit la « *damnatio memoriae* », et, pour cette raison, son nom n'apparaît pas dans les manuscrits; certaines de ses œuvres, toutefois, circulèrent dans toute l'Égypte sous le couvert de l'anonymat, et y exercèrent une influence notable; c'est le cas, notamment, de son commentaire du Pentateuque (2).

On sait aussi par Abū Ṣāliḥ que Marc écrivit un traité intitulé *Kitāb al-mu'allim wa-l-tilmīḏ* (= Livre du maître et du disciple), ainsi nommé parce qu'il se divisait en huit « questions » qu'un disciple

(1) Voir G. GRAF, *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im zwölften Jahrhundert*, (= Collectanea Hierosolymitana, 2), Paderborn, 1923; ou, en résumé, GCAL II, 328-331.

(2) GCAL II, 330-331. — Nous avons aussi découvert un lectionnaire anonyme (que nous avons provisoirement appelé « lectionnaire de Scété », vu qu'il y fut utilisé pendant des siècles), dont nous nous demandons s'il ne pourrait pas être ce *dallāl* qu'avait composé Marc ibn Qanbar (cf. GCAL II, 328, l. 9): voir notre article *Premières Recherches sur les lectionnaires coptes*, actuellement sous presse.

était censé poser à son maître — entendez: à son père spirituel (3). Le but de cet ouvrage était de préconiser la pratique de la confession auriculaire et de la communion fréquentes, qui étaient alors pratiquement tombées en désuétude dans l'Église Copte, comme en témoigne Michel de Damiette (4). Ce livre — que l'on croyait disparu — pourrait bien être la source du *Kitāb al-i'tirāf* (= Livre de la confession) aussi nommé *Kitāb al-mu'allim wa-l-tilmīḏ* (= Livre du maître et du disciple) que le patriarche Cyrille ibn Laqlaq publia vers 1240, avec l'aide de Al-As'ad Abū-l-Faraǧ ibn al-'Assāl et de Paul de Būš (Būlus al-Būšī), pour justifier à son tour la pratique de la confession auriculaire et la rendre obligatoire avant la communion (5).

Il sera bientôt possible, espérons-nous, d'étudier les rapports qui relient ces deux textes (6): en dressant le catalogue des manuscrits du monastère de Saint-Macaire, dans le Wâdi Natroun (7), nous avons eu la bonne fortune de retrouver un exemplaire du « Livre du maître et du disciple » de Marc ibn Qanbar, relié d'ailleurs à la suite d'une copie du « Livre du maître et du disciple » de Cyrille ibn Laqlaq.

Le but du présent article est simplement d'annoncer cette découverte, et de donner le contenu de la table des matières que nous fournit le manuscrit; nous espérons, bien sûr, publier à assez brève échéance le texte lui-même.

2. Le manuscrit

Le manuscrit Saint-Macaire 287, Theol. 16, est en fait un manuscrit double dont la première partie, qui contient l'ouvrage de

(3) *The Churches and Monasteries of Egypt* ... attributed to Abū Ṣāliḥ the Armenian, ed. and transl. by B. T. EVETTS with added notes by J. BUTLER, (= Anecdota Oxoniensia, Semitic Series, 7), Oxford, 1895 (voir p. 35s, fol. 14b du manuscrit; cf. aussi GCAL II, 328).

(4) Cf. GCAL II, 334.

(5) GCAL II, 365 ss.

(6) Le livre de Cyrille ibn Laqlaq est encore inédit, mais on en possède plusieurs manuscrits.

(7) Grâce à l'aimable autorisation du P. MATTĀ AL-MASKĪN et de ses moines. Cf. notre inventaire intitulé *Les manuscrits de Dair Abū Maqār*, à paraître dans les *Cahiers d'Orientalisme*, Genève.

Cyrille ibn Laqlaq, est munie d'un colophon; la seconde partie, dans laquelle se trouve le traité de Marc ibn Qanbar, est probablement due au même scribe (qui a malheureusement omis de nous laisser ici un colophon), et remonte en tous cas à la première moitié du XVII[e] siècle.

La *première partie* (*Kitāb al-i'tirāf*) se compose de 183 folios de format 20,5×15 cm, surface écrite 15,5×10 cm, contenant 15 lignes par page; il reste les ff. 4 à 188, les ff. 1-3, 41 et 187 ayant disparu; les ff. 183-186 ont été restaurés, les ff. 185[v]-186 étant d'ailleurs restés blancs; le f. 188[v] est collé sur le recto du premier feuillet de la seconde partie. Le colophon du f. 188[r] (acéphale, car il commençait au f. 187[v]), nous apprend que: « ... ⟨ce manuscrit a été copié d'un⟩ exemplaire (écrit) de la main de son excellence Anba Athanase, évêque de Madīnat al-Fayūm et de ses environs. Que sa prière soit avec nous! Amen. »

En arabe, il reste: نسخة بيد الاب الاسقف المكرم انبا اتناسيوس اسقف مدينة الفيوم ونواحيها . صلاته تكون معنا . امين .

Ce manuscrit a été copié pour maître Kārās (كاراس) (= Cyrus), fils de maître Pierre, diacre et archonte, fils du défunt maître Gabriel, comme nous l'apprennent deux notes des ff. 11 et 188. Enfin, le f. 181[v] a été achevé au mois de Bâbah 1327 A.M., ce qui date cette première partie de l'an 1610 de notre ère.

La *seconde partie* (le livre de Marc ibn Qanbar) constitue un manuscrit distinct bien que, comme nous l'avons dit, elle soit probablement due au même scribe. Elle se compose de 70 folios, allant de 2 à 71: le f. 1 a disparu, et le f. 2[r] est collé au f. 188[v] de la première partie, sans que le texte en ait souffert; par contre, le f. 11, disparu, a été remplacé par un feuillet blanc; le texte est mutilé à la fin, un folio au moins ayant disparu après le f. 71. Les dimensions de cette partie du manuscrit sont, à bien peu de choses près, les mêmes que celles de la première: 20×15 cm, surface écrite 15,5×10 cm, 15 lignes par pages.

3. Le titre et le sommaire des huit questions

Le texte est anonyme: seul le contenu permet de l'identifier. Cette identification ne fait guère de doute, comme on le verra par

le sommaire que le manuscrit nous présente (fol. 2[v]-3[v]), immédiatement après le titre, et que nous publions ci-dessous (8).

Notre manuscrit étant assez correct, nous le transcrivons tel qu'il est, et signalons en note les modifications orthographiques que nous nous sommes permis de faire. Nous avons ajouté d'office les *hamza* et *madda*; nous distinguons ت et ث, د et ذ; et nous écrivons toujours les deux points au-dessus du *tā' marbūṭa*, alors que le manuscrit ne le fait pas. *

La traduction se veut assez proche du texte, tout en respectant le génie de la langue française. Nous avons indiqué en note la traduction littérale des passages pour lesquels nous avons dû nous éloigner davantage de l'original. Les mots mis entre crochets ont été ajoutés pour la correction de la phrase française (9).

Société des Bollandistes
24 bd St-Michel,
1040 Bruxelles

Ugo Zanetti S.J.

(8) Le P. Khalil Samir, qui a vu ce texte, estime aussi que l'attribution à Marc ibn Qanbar ne fait aucun doute.

(9) Nous indiquons entre crochets le folio où commence chacune des 8 questions dans le manuscrit.

* De plus, la Rédaction a estimé nécessaire d'ajouter les *šadda tanwin* et quelques signes vocaliques. (Note de la Rédaction).

نبتدئ [...] بنسخ مسائل سأل عنها تلميذ من معلّمه ، وهي ثمان مسائل . بسلام من الربّ . آمين .

1 المسألة الأولى يبيّن فيها تثليث أقانيم الله [1] ، وتوحيد جوهره . ويحقّق ، من العقل والكتاب ، أنّه أقانيم ثلاثة [2] حقيقية ، ذو جوهرٍ واحدٍ . ويبيّن فيها تجسُّد أحد الثالوث ، واتّحاد [3] لاهوته بناسوته ، وظهوره للملائكة والناس دائماً ، وتفسير ظهوره لإبراهيم ويعقوب في شبه إنسان قبل تجسُّده .

2 المسألة الثانية يبيّن فيها تفسير قول الله في التوراة : « إنّ كلّ خاطئٍ جزاؤه [4] الموت » ؛ وسبب نزول جنس آدم (الصديقين [5] والخطأة) إلى الجحيم ، قبل ظهور المسيح ، وتأنسِ ابن الله [6] ، وصلبه وموته ، حتى خلّص الجميع ، الصدّيقين والخطأة .

3 المسألة الثالثة يظهر فيها كيف السبيل [7] إلى الخلاص من الخطيّة بعد صعود المسيح ، وكيف يصير الخبز والخمر لحم ودم المسيح ، وكيف يموت المسيح ويهرق دمه كلّ حين لكي يفدي من يعترف ويتوب ، وتفسير قول الرب في إنجيل يوحنّا : « لم يرسل الله ابنه ليحاكم العالم » ، وقوله ايضاً : « إنّ الآب لا يحاكم أحداً » .

(1) Ms الاله
(2) Ms ثلثه
(3) Ms وايتحاد
(4) Ms جزاه
(5) Ms الصديقون
(6) Ms اله
(7) Ms سبيل

Nous commençons [...] la copie des Questions posées par un disciple à son maître, et elles sont [au nombre de] huit. Dans la paix de Dieu. Amen.

1 **1ère question.** [fol. 4r] On y montre la trinité des hypostases de Dieu et l'unité de sa substance, et on y vérifie par la raison et par la Bible qu'Il est trois hypostases véritables possédant une seule nature. Et on y montre l'incarnation d'un de la Trinité, l'union de sa divinité avec son humanité, sa manifestation éternelle aux anges et aux hommes, et l'explication de sa manifestation à Abraham et à Jacob sous l'apparence d'un homme, avant son incarnation.

2 **2e question.** [fol. 18r] On y montre l'explication de la parole de Dieu dans la Loi [10]: « tout pécheur a pour lot la mort » [cf. Lév. 20; Ps 36 (héb. 37), 20, 28, 36; etc.], ainsi que la raison de la descente aux enfers de la race d'Adam, les justes comme les pécheurs, avant la manifestation du Christ, son incarnation, sa crucifixion et sa mort, jusqu'à ce qu'Il ait sauvé tout le monde, les justes et les pécheurs.

3 **3e question.** [fol. 24v] On y montre quel est le chemin pour être sauvé du péché après l'Ascension du Christ, comment le pain et le vin deviennent corps et sang du Christ, et comment le Christ meurt et répand son sang en tout temps pour sauver qui se confesse et se repent. Et explication de la parole du Seigneur dans l'évangile de Jean: « Dieu n'a pas envoyé son Fils pour condamner le monde » [Jn 3,17]; et aussi de sa parole: « le Père ne condamne personne » [Jn 5,22].

(10) En arabe *Tawrāh*. Nous rendons systématiquement ce mot par *Loi*.

4 <u>المسألة الرابعة</u> يثبّت فيها مضرّة مَن يأخذ القربان بغير اعتراف وقانون ، ومضرّة مَن يتوانى (8) عن أخذ القربان كلّ حين ؛ ويضرب في ذلك مثلاً ، ويثبّت ذلك من الإنجيل المقدّس .

5 <u>المسألة الخامسة</u> يثبّت فيها تفسير قول الرب : « إنّ ساجدي الحق يجب أن يسجدوا بالروح والحق » .

6 <u>المسألة السادسة</u> يبيّن تفسير قول الرب : « إنّ كلّ مَن يعمل الخطيّة هو عبد الخطيّة » . ويبيّن فيها أنّ ⌐كلّ مَن (9) يخطئ ، يصير عبداً للشيطان⌐ ، ولا يعتقه شئ غير المسيح ، بالمعمودية والاعتراف .

7 <u>المسألة السابعة</u> يبيّن فيها شرف الاعتراف لكهنة المسيح على الاعتراف (10) لكهنة التوراة (11) ، وشرف ذبيحة المسيح على ذبيحة التوراة (11) ، وأنّ ذبيحة التوراة كانت رمزاً لذبيحة المسيح (له المجد) .

8 <u>المسألة الثامنة</u> يبيّن فيها بيان الفائدة في التلمذة للمعلّم ؛ وأنّه لا يجب لأحد أن يكون بغير معلّم ، لا صغير ولا كبير ؛ و أنّ احداً لا يمكنه الخلاص بغير معلّم ؛ وأنّه يجب البحث الشافي عن صدق المعلّم ، قبل المتلمذة له ؛ وأنّه لا يجب بعد التلمذة أن يبحث عنه . والمجد لله دائماً إلى أبد الأبد . آمين . كملت فهرست الثماني (12) مسائل بسلام من الرب . آمين .

(8) Ms يتوانا
(9) Ms كلمن
(10) Ms اعتراف
(11) Ms التورية
(12) Ms الثمانية

4 **4e question.** [fol. 50r] On y établit que celui qui reçoit l'eucharistie sans confession et sans [avoir accompli sa] pénitence [court à] sa perte (11), tout comme celui qui néglige la pratique de la communion fréquente (12), on en donne un exemple, et on l'établit à partir du saint évangile.

5 **5e question.** [fol. 59r] On y établit l'explication de la parole du Seigneur: « ceux qui adorent en vérité doivent adorer en esprit et en vérité » [Jn 4,23].

6 **6e question.** [fol. 61v] On y montre l'explication de la parole du Seigneur que « quiconque commet le péché est esclave du péché » [Jn 8,34], et on y montre que quiconque pèche devient esclave du diable et que rien ne le délivrera, sinon le Christ par le baptême et la confession.

7 **7e question.** [fol. 67v] On y montre la supériorité de la confession aux prêtres du Christ sur la confession aux prêtres de la Loi et la supériorité du sacrifice du Christ sur les sacrifices de la Loi, et [également] que les sacrifices de la Loi étaient un symbole du sacrifice du Christ (à Lui la gloire!).

8 **8e question.** [fol. 69v] On y montre l'utilité (13) qu'il y a à être disciple d'un maître (14), et que personne — ni jeune, ni vieux (15) — ne doit se trouver sans maître; et que personne ne peut se sauver sans maître; et qu'il faut chercher attentivement le maître qui mérite confiance (16) avant de devenir son disciple; et qu'il ne faut plus le chercher après cela.

Et gloire à Dieu pour toujours, pour les siècles des siècles. Amen. Fin du sommaire des huit questions. Dans la paix du Seigneur. Amen.

(11) Litt.: « On y établit la perte de qui reçoit... ».
(12) Litt.: « ...et la perte de qui se relâche de la réception de l'eucharistie en tout temps ».
(13) Litt.: « On y montre la démonstration de l'utilité... ».
(14) C'est-à-dire: d'un père spirituel.
(15) Litt.: « ni petit, ni grand ».
(16) Litt.: « la vérité du maître ».

OCP 49 (1983) 434-438

A propos de la lettre du duc d'Orléans à Benoît XIII et de Guy, fils du soi-disant roi d'Arménie, Léon V*

Quatre bulles de Benoît XIII dont nous venons de donner les regestes dans le récent numéro des Mélanges de l'École Française de Rome (1) et dont nous avons fait mention — un peu superficiellement, il faut l'avouer — dans le paragraphe que nous avons consacré à Guy de Lusignan dans notre Généalogie des Lusignan (2), permettent de dater de plus près la lettre du duc d'Orléans et de mieux cerner le fils illégitime du dernier soi-disant roi d'Arménie, Léon V.

En premier lieu nous voulons dire un mot au sujet du prélat non identifié auquel la lettre est adressée: « l'abbé de Hundance, aumosniers de notre sainct père le pape ». L'abbé L. Duval-Arnould de la Bibliothèque Vaticane nous a mis sur les traces de ce personnage en proposant la lecture *Habundance* au lieu de *Hundance* et de voir dans ce monastère celui de Sainte Marie d'Abondance en Haute-Savoie. Les listes publiées des abbés mentionnent pour notre période un abbé Jean de Fillinge, 1387 à 1397, et un abbé Gérard du Pas, 1404-1411; aucun des deux n'est dit aumônier papal (3).

(*) L'occasion de cette note nous a été donnée par D. BERNICOLAS HATZOPULOS, *Une lettre de Louis Ier duc d'Orléans concernant le fils naturel de Léon V de Lusignan roi d'Arménie*, OCP 49 (1983) 192-196.

(1) W. H. RUDT DE COLLENBERG, *Le royaume et l'église de Chypre face au Grand Schisme (1378-1417) d'après les Registres des Archives du Vatican*, MEFRM, 94, 1982-2, p. 621 à 701.

(2) IDEM, *Les Lusignan de Chypre, généalogie compilée principalement selon les Registres de l'Archivio Vaticano et les manuscrits de la Biblioteca Vaticana*, Centre de Recherche Scientifique, Nicosie, EPETHRIS, X, 1979/1980, p. 83 à 320, (C, 15, p. 238/239) et EPETHRIS, XI, 1980/1981. Addenda.

(3) C. H. COTTINEAU, *Répertoire des Abbayes et Prieurés*, Mâcon, 1935, I., p. 9. *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, 1912, I, p. 144. *Mémoires et Documents de l'Académie Salésienne* XXIII 1900 p. 205.

Un heureux hasard nous a permis de découvrir dans les Registres la bulle de nomination du deuxième qui nous donne des informations plus précises (4). Le 25 janvier 1394 Clément VII nomme *Gerardus ord. S. Aug. expresse professus et in presbiteratu constitutus* abbé du monastère de *Sancta Maria de Habundantia, Gebenensis diocesis*, monastère de chanoines réguliers de l'ordre de Saint Augustin. La bulle nous apprend en outre que Gérard n'était pas seulement *prior prioratus Elemosinae Gratianopolis dicti ordinis* (S. Aug.), mais également *elemosinarius noster*. Gérard reçoit le 16 juin de la même année la licence de réformer son monastère (5). Un autre document publié par A. de Foras nous donne la date de la mort de Gérard (6). Il s'agit d'un acte notarié établi après sa mort survenue à Perpignan au commencement du mois d'octobre 1408. Gérard est dit *Geraldus de Passu et Helemosynarius papae*; il avait suivi comme tel Benoît XIII au Concile que celui-ci avait convoqué à Perpignan. L'acte ajoute en outre que Gérard est (ou était?) chanoine de Grenoble et, toujours, « prieur de l'église et helemosine de Saint Hugon alias Sainte Marie de Grenoble » (7). Notre abbé appartenait, paraît-il, à la famille du Pas, de Saint Paul ou d'Evian (8). Gérard fut donc aumônier de Clément VII et jusqu'à sa mort en 1408, de Benoît XIII. Abbé depuis janvier 1394 de Sainte Marie d'Abondance, c'est à lui que le duc d'Orléans adressa sa lettre de recommandation en faveur de Guy de Lusignan.

Cette lettre est donc ultérieure à janvier 1394. Nous pouvons la dater de plus près. Les Registres du Vatican contiennent deux documents qui le permettent. Le 20 janvier 1396 Benoît XIII donna à *Guido, de clare me. Leone Rege Armenie* une dispense

(4) Reg. Vat. 307 f. 9v.

(5) Reg. Vat. 307 f. 590.

(6) Communication de A. DE FORAS publiée dans *Mémoires et Documents de l'Académie Salésienne*, 1899, XXII, p. 151.

(7) Gerardus (Geraldus) de Passu est déjà *prior prioratus de Elemosina Gratianopoli, ord. S. Augustini* le 9 août 1383 (Reg. Vat. 298 f. 114). Ce prieuré est inconnu de COTTINEAU, *op. cit.* Il est dit *Elemosynae S. Hugonis et Mariae Magdalenes* dans le *Cartulaire de l'Eglise Cathédrale de Grenoble*, (éd. J. MARION), Paris, 1869, p. 450 et 456.

(8) U. CHEVALIER, *Répertoire des sources historiques du Moyen âge bio-bibliographique*, Paris, 1907, II, p. 3499.

super defectum natalium. La bulle correspondante fut délivrée le 30 juin de la même année ([9]). Elle mentionne la naissance illégitime *de soluto et soluta* de Guy qui est *clericus Parisiis commorans* et *Parisius studens* et lui permet, but principal de la supplique, de *recipere et retinere qualiacumque beneficia ecclesiastica*, inclus canonicats, prébendes et dignités. Puisque la lettre du duc d'Orléans fait mention de deux bénéfices ecclésiastiques d'un revenu de XXX livres accordées à Guy, mais *super quae litigat*, il s'en suit qu'elle fut écrite après janvier ou juin 1396, la possession d'un bénéfice présupposant la bulle papale de 1396. Le deuxième document est daté du 12 juin 1398 et delivré le 25 juillet suivant ([10]). Benoît XIII permet à *Guido de Armenia* une permutation de bénéfices avec le chanoine Robert Bailletti. Guy reçoit en échange de son canonicat dans l'église d'Amiens un canonicat dans l'église d'Autun et la *perp. cappellania capellae de Gauchin prope parr. eccl. de Gaucour* dans le diocèse d'Arras, appartenants à Robert. Les résignations réciproques avaient été faites devant le cardinal de Santa Anastasia par Pierre Guérant, *prior monasterii Celestinorum Avinionensis*, procureur de Guy, et par Symon de Bur Bourich, chanoine de Tournai, procureur de Robert. La bulle nomme comme exécuteurs l'abbé du monastère de S. Geneviève de Paris, le doyen de l'église de S. Agricole d'Avignon et l'*officialis Suessoniensis* ([11]). Le choix de l'*officialis* de Soissons s'explique par le fait que Guy avait obtenu auparavant un canonicat, une prébende et l'archidiaconat de Brie *ecclesiae Suessoniensis* ([12]) qui s'ajoutèrent au *personatum de Fontaneto Paganelli* dans le diocèse de Bayeux. En juin 1398 Guy était donc en possession de différents bénéfices fort importants qui évidemment lui rapportaient plus que les deux « petis » bénéfices de XXX livres mentionnés dans la lettre du duc d'Orléans. Celle-ci est donc antérieure à la concession des bénéfices mentionnés dans la bulle de 1398. Postérieure à janvier/juin 1396, elle doit donc être datée soit le 23 septembre 1396 soit le 23 septembre 1397. La date de 1396 nous paraît la plus probable. L'espace de temps entre septembre 1397 et juin 1398 pour l'obtention de quatre bénéfices

([9]) Reg. Aven. 300 f. 134.
([10]) Reg. Aven. 304 f. 251.
([11]) W. H. Rudt de Collenberg, *Le choix des exécuteurs dans les bulles de provision au XIVe siècle*, MEFRM, 92, 1980-2, p. 393 à 440.
([12]) L'archidiaconé de Brie est un des quatre archidiaconés du diocèse de Soissons.

est un peu court. On pourrait par contre supposer qu'en possession de la bulle de 1396, Guy n'avait obtenu que deux petits bénéfices qui lui étaient en outre contestés ([13]), et que lui, ou son ou ses tuteurs, aient demandé au duc d'Orléans d'intervenir en sa faveur. Peut-être la concession des quatre bénéfices susmentionnés est la suite favorable donnée à cette intervention.

Deux autres bulles nous permettent d'affirmer que Benoît XIII ne nomma Guy point son *familiaris* comme le duc le demanda. Il n'est pas mentionné comme tel en 1404 et 1405. – Guy n'avait pas opté pour la carrière ecclésiastique, il n'avait pas pris les ordres majeurs, mais seulement les bénéfices. Le 22 juillet il reçoit du reste en tant que *rector parr. eccl. S. Patricii de Argentis* (Argence) *Baiocensis diocesis*, mais seulement *in subdiaconatus ordine constitutus*, la permission de *non promovendi ad superiores ordines* ([14]). De même dans une bulle datée du 23 mars 1405, il n'y a pas mention que Guy soit *presbiter*; comme *Guido de Damenia filius clarae memoriae Leonis qu. regis Dameniae* il supplique alors pour son *clericus, familiaris et commensalis* Jean de Melleray du diocèse de Laon la *capellania ad altare B. Mariae in eccl. S. Johannis in villa S. Quintini, Noviomensis diocesis, vacans per obitum Egidii le Ber* ([15]). Plus tard Guy est attesté comme « militaire » au service de l'évêque de Soissons: ainsi dans un acte du roi Charles VI du 19 mars 1421 ([16]). Il est également capitaine de la Tour d'Ambleux ([17]).

Nous profitons de l'occasion pour revenir sur la question de la date de naissance de Guy. Nous avions opté pour une naissance avant le mariage de son père à Chypre en 1373/1374 puisqu'il était né de *soluto et soluta*, puisqu'il était dit *clericus* en 1396 et avait des bénéfices majeurs en 1398; en forçant, il est vrai, un peu les dates car selon le testament de Léon V Guy n'avait pas encore atteint les 20 ans en 1392. Il semble être encore un jeune garçon. Réflexions faites, nous ne sommes plus aussi sûr. Peut-être Guy vint-il au monde en France, comme le croit Dulaurier; le *de soluto et de soluta* ne le

([13]) Mais peut-être les avait-il reçus d'une manière ou d'une autre avant 1396; la bulle de 1396 servait alors également à les confirmer après coup.
([14]) Reg. Aven. 316 f. 590^{v}.
([15]) Reg. Suppl. 96 f. 147.
([16]) E. Dulaurier, RHC, *Arméniens*, I, p. 736.
([17]) *Les familles d'Outre Mer de Du Cange*, (éd. E. Rey), Paris, 1869, p. 160 (Source: *Recueil d'épitaphes*, II, 127).

contredit pas, car Léon était alors veuf. Mais alors il ne fut que fort jeune en 1396. Sa naissance ne peut se placer avant 1385/1386 car Léon V ne quitta l'Espagne pour la France que fin 1384. Dans le meilleur des cas Guy était âgé en 1396 de onze ans. Fut-il déjà *clericus* ou n'est-ce qu'une attribution devant permettre la concession de bénéfices ecclésiastiques, qui sont par la suite accordés au garçon purement comme sources de revenus? Guy ne serait alors qu'un autre des « garçons chanoines de bonne famille ».

En ce qui concerne la numérotation du père de Guy, il est le roi Léon V, et non pas, comme d'autres le voudraient, Léon VI. La dynastie commence avec Léon I, 1187-1219, qui se nomma ainsi (et non Léon II); Léon II, 1270-1289; Léon III, 1301-1307, et Léon IV, 1320-1341. (Le prétendu Léon I, 1129-1140, n'était que « Seigneur » de la partie orientale de la Cilicie arménienne). Quant à l'inscription du tombeau de Léon V: « Lyon de Lizignen quint roy latin du royaume darmenie », nous croyons que le « quint » se réfère à « Lyon » et non au « roy latin » [18]. Bien que grand raconteur de fables – qui vient de loin a beau mentir – Léon ne pouvait prétendre être le cinquième roi latin, ou d'origine latine (franque), d'Arménie. Avant lui il n'y avait que son oncle Guy-Constantin de Lusignan, roi d'Arménie de 1342 à 1344; tous les autres rois étaient des Héthoumides [19]. Mettons donc une virgule entre « quint » et « roy », plutôt que de traiter Léon de menteur.

A ce propos nous insistons sur le fait qu'on ne peut en aucun cas donner trop d'importance à la chronique de Dardel; il ne s'agit en effet que d'un pamphlet dicté dans son exil par Léon pour soutenir sa cause de prétendu roi légitime et d'héritier légitime des biens de son grand-père Amaury à Chypre et pour attendrir les contemporains sur son sort – et sur sa situation pécuniaire précaire [20].

via Meropia 67 W.H. RUDT DE COLLENBERG
00147 Roma

[18] V. LANGLOIS, *Le trésor des chartes d'Arménie ou Cartulaire de la Chancellerie Royale des Roupéniens*, Venise 1823, p. 207 n. 1. On ne sait pas, du reste, quand cette inscription fut gravée. Certainement après la mort de Léon.

[19] Mais si « latin » veut dire « catholique », Léon fut alors Léon premier. Son oncle Guy – Constantin avait joint l'église arménienne et ne fut que « unioniste ».

[20] *Les Lusignan, op. cit.*, (C, 10), p. 232/236.

RECENSIONES

Aethiopica

Wolf LESLAU, *Ethiopians Speak. Studies in Cultural Background*, Part IV: *Muher*. (= Äthiopische Forschungen. Herausgegeben von Ernst Hammerschmidt, Band II.), Fr. Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden 1981, pp. 206.

Si tratta prima di tutto della grammatica Muher, cioè di una varietà linguistica etiopica gurage, della famiglia sudarabica, appartenente al gruppo linguistico camito-semitico. È un dialetto parlato nel centro dell'Etiopia, a sud di Addis Abeba.

Infatti nelle prime cinquanta pagine del volume, c'è una fonologia, una morfologia e una sintassi del Muher.

Ma si tratta pure, come negli altri volumi della serie *Ethiopians Speak*, di una raccolta di testi originali sulla cultura dei parlanti Muher, ottenuti facendo rispondere muherofoni a questionari e trascrivendo foneticamente le loro risposte.

Il volume viene dunque incontro agli interessi del linguista e a quelli dell'antropologo culturale. Quest'ultimo vi trova brani originali, trascritti nel nostro alfabeto con alcuni segni diacritici e tradotti due volte in inglese, in versione letterale e più liberamente, con opportune note filologiche ed esegetiche.

I Muher si autopresentano qui soprattutto attraverso le risposte di uno di loro, Kebbede Wolde Giyorgis.

Dei testi qui trascritti foneticamente e tradotti, molti riguardano la pratica religiosa di questi Cristiani etiopici e sotto questo aspetto ci interessano particolarmente.

Vi si parla infatti, tra l'altro, di 44 edifici di culto cristiano nella zona Muher e del monastero Gadam Iyäsus, fondato da Abba Ṭagabe. Secondo il portavoce, i Muher vanno alla messa la domenica e le feste (p. 90) mentre sono severamente dissuasi dal consultare lo stregone (p. 91).

Le feste cristiane celebrate con maggiore solennità sono la festa della croce, ricorrente verso il 15 settembre, la pasqua, che è preceduta dalla quaresima, il natale, con accento particolare all'infanzia e il primo dell'anno. I nomi più frequenti imposti nel battesimo ai bambini sono Figlio di Maria, Pianta di S. Giorgio, Figlio di S. Gabriele, Figlio di S. Michele e, per le bambine, Figlia di Maria e Vestibolo di Maria (Aṣädä Maryam) (pp. 132-133).

Anche gli altri riti di passaggio sono descritti in questi brani Muher. Il volume costituisce perciò un contributo prezioso alla conoscenza della lingua e della *way of life* dei Muher d'Etiopia.

V. POGGI S.J.

Arabica

Les Arabes et l'Occident. Contacts et échanges. Recueil collectif présenté par Simon JARGY (= Publications orientalistes de France - Faculté des Lettres de Genève, Unité d'arabe et d'islamologie, Collection Arabiyya, 4), Editions Labor et Fides, Genève 1982, pp. 132.

Sotto il tema generale dell'apporto arabo all'Occidente sono qui riuniti i testi di dieci conferenze pubbliche tenute nel corso dell'anno accademico 1980-1981, presso l'Unità di arabo e di islamologia della Facoltà di Lettere di Ginevra.

Nella prefazione, il Rettore dell'Università di Ginevra, Justin THORENS, precisa giustamente che la civiltà arabo-islamica non deve considerarsi mero strumento di trasmissione di opere greche all'Occidente, ma contributo allo sviluppo della cultura universale (p. 9).

Lucie BOLENS delinea la figura di Raimondo Lullo, che seppe intuire l'identità culturale arabo-islamica (pp. 15-27).

Mina BUCHS ricorda Ibn Nafīs, medico arabo del secolo XIII° che, quasi tre secoli prima di Jacques Servet, scopre e descrive la circolazione polmonare sanguigna (pp. 29-40).

Francesco GABRIELI tratta dell'influsso della poesia araba sulla Europa. « Gli Arabi di Andalusia, attingendo a una lirica protoromana, in seguito estintasi, suggerirono determinati elementi poetici formali alla penisola iberica e agli altri territori delle lingue romanze » (p. 44).

Tra le varie questioni che la filosofia araba pone, Charles GENEQUAND preferisce occuparsi del perché essa abbia scelto determinati argomenti. Considera il contesto storico molto importante per capire quelle scelte e afferma che il cristiano Giovanni Filopono è « personnage charnière dans l'histoire de la philosophie » (p. 54). Secondo GENEQUAND, la filosofia araba ha goduto di maggiore indipendenza di quanta ne godesse la filosofia cristiana nella Cristianità medievale, non essendo come quella « ancilla theologiae » (p. 57).

Simon JARGY, curatore del volume, oltre a premettere una breve presentazione, ha due saggi sul dialogo islamo-cristiano contemporaneo e sul rapporto tra musica medievale d'Occidente e musica popolare di Oriente (pp. 65-71 e 73-78).

C.-A. KELLER ravvicina mistica islamica e mistica cristiana. Interessante il suo parallelo tra la definizione di mistica secondo il musulmano Ibn al-ʿArabī e quella del bizantino Niceta Stethatos (p. 80).

Il musulmano Maḥmud MURAD studia in una serie di moderne biografie musulmane del Profeta l'espressa risposta alla concezione che hanno di Muḥammad molti orientalisti occidentali.

Jacques SESIANO e Brigitte VETSCH si occupano rispettivamente della trasmissione delle conoscenze matematiche medievali e dei centri medievali di traduzione, definendo la funzione esercitata da Bagdad, dalla Spagna, specialmente da Toledo e dalla Sicilia, in particolare da Palermo (pp. 111-124 e 125-129).

Il volumetto, specchio di utilissima iniziativa culturale, rende un ottimo servizio, divulgando, ad alto livello, rispetto e apprezzamento per la civiltà islamica.

V. POGGI S.J.

Archaeologica

Antonio FERRUA S.I., *Nuove correzioni alla silloge del Diehl « Inscriptiones latinae christianae veteres ».* (= Sussidi allo studio delle antichità cristiane pubblicati a cura del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, vol. VII), Città del Vaticano 1981, pp. 239 con 33 tavv. f.t.

Per rendersi conto esattamente del titolo, bisogna ricordare le vicende dell'opera del Diehl, accennate dal Ferrua nella « Premessa » (pp. 5-6). Ernst DIEHL, filologo tedesco esimio, autore, fra l'altro, di un'edizione critica del commentario di Proclo Diadoco al *Timeo* di Platone (3 voll., Leipzig 1903-06), si andò preparando già da lunga data a quella che fu forse la sua pubblicazione maggiore, dedicata alle iscrizioni latine cristiane antiche. Infatti, tralasciando altri suoi lavori in materia, basti osservare che egli tra il 1908 e il 1913 pubblicò ben quattro volumetti di epigrafia nella nota collana bonnense diretta da Hans Lietzmann e chiamata « Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen ». I titoli dei volumetti del DIEHL, compilati, secondo l'indole della collana, con metodo rigoroso e ricchezza di erudizione, parlano da sé: *Lateinische christliche Inschriften mit einem Anhang jüdischer Inschriften*; *Altlateinische Inschriften*; *Pompeianische Wandinschriften und Verwandtes*; *Inschriften des Vulgärlatein*.

Solo sette anni dopo la fine della prima guerra mondiale il DIEHL cominciò la pubblicazione delle *Inscriptiones latinae christianae veteres*, che apparvero nel giro di un settennio in due volumi, completati da un terzo di *Indices* (Berlino 1924-31). Stampando il primo volume, il dotto filologo aveva manifestato il proposito di offrire una raccolta complessiva di 4.700 epigrafi; ma, in realtà, la cifra salì a circa 5.000. Il motivo era semplice: fin dalla pubblicazione del secondo volume

(1928) egli si accorse della necessità di porre un'appendice di « Addenda et corrigenda »; necessità avvertita anche nel pubblicare il terzo volume.

Dato il valore scientifico e la comodità pratica dell'opera, i tre volumi del Diehl continuano a godere tuttora di un successo lusinghiero. Dopo la seconda guerra mondiale sono stati ristampati anastaticamente; di più: nel 1957 Jacques MOREAU e Henri-Irénée MARROU vi hanno aggiunto un quarto volume come *Supplementum*, che presenta ben 49 pagine di « Emendationes » ai tre volumi del Diehl, ma cadendo a sua volta « in non pochi errori di stampa e di redazione », come rileva il Ferrua. A questo punto riteniamo preferibile far parlare lui direttamente.

« Si può giustamente dubitare, egli scrive, che le numerose persone che si servono ogni giorno della silloge del Diehl tengano sempre nel debito conto le tre fitte serie di aggiunte e correzioni che la riguardano. Con tutto ciò io non temo di presentare nelle pagine che seguono una quarta serie di emendamenti e correzioni, sia per i servizi che esse potranno fin d'ora fornire a chi voglia tenerle presenti nell'uso quotidiano della silloge, sia per contribuire alla perfezione di una vera seconda edizione dell'opera del Diehl, la quale cerchi di aggiornarla e ridurla a quella totale correttezza, alla quale mirò fin da principio il suo autore. Speriamo che tutti i lettori giudicheranno la nostra una critica costruttiva, che non cerca di demolire un'opera ammirabile ed utilissima, per cui tutti dobbiamo essere gratissimi al Diehl, ma solo di aiutare e guidare tutte quelle numerose persone, che ogni giorno debbono ricorrere alla raccolta del Diehl senza avere la possibilità di potere esse stesse avvertire e correggere gli errori e le lacune, che anche in essa come in ogni opera umana sono incorsi. Si sa che la correttezza e l'acribia totale in libri come questi sono solo una mira a cui ogni scrittore ha il dovere di tendere e l'ambizione di raggiungere, senza arrivare tuttavia all'illusione di essere pervenuto a quella perfezione che non è delle cose di questo mondo » (pp. 5-6).

In queste dichiarazioni franche ed oneste si possono già intravedere i criteri e l'*animus* con cui il Ferrua ha compilato il libro. Qualche regola metodologica è indicata espressamente: presentare non iscrizioni sfuggite al Diehl o pubblicate dopo il 1924-31, ma correzioni delle epigrafi (e del rispettivo apparato illustrativo) raccolte nei tre volumi della sua silloge; nel fare tali correzioni servirsi solo delle opere che potevano essere accessibili al Diehl e, quindi, escludere, in linea di principio, le opere pubblicate dopo di lui, facendo tuttavia qualche eccezione per alcune fonti manoscritte antiche e « le questioni di provenienza delle epigrafi » (p. 6).

Secondo un nostro calcolo approssimativo, le correzioni apportate dal Ferrua alla silloge del Diehl sono circa 1.500. Sono di varia natura e importanza: rettifica della lezione di singole lettere, gruppi consonantici o vocalici o misti, di parole intere che mutano il senso di una frase o di tutta l'iscrizione, di cifre numeriche che sono ovviamente decisive per la determinazione dell'età raggiunta da un individuo e dell'epoca in cui visse; indicazione più accurata del luogo di provenienza dell'iscrizione e del museo o « lapidario » o parete o cimitero, ecc., dov'essa eventualmente si trova tuttora; aggiunta o modifica perfettiva di particolari nel descrivere il materiale scrittorio, il tipo delle lettere e dei segni di punteggiatura, i simboli cristiani, i motivi ornamentali o figurativi che accompagnano il testo, ecc.; segnalazione della bibliografia pertinente o ignorata o scelta male.

Fin dalle prime pagine la sicurezza del procedere in un campo così delicato dell'archeologia cristiana lascia indovinare, nel Ferrua, un dominio sovrano della scienza epigrafica e delle altre che vi sono connesse: topografia, geografia, storia civile e religiosa, grammatica latina e greca, antiquaria in genere. Nonostante la mole relativamente modesta, questo volume così denso di dottrina ed erudizione precisa, fondata soprattutto sull'esame diretto dei monumenti epigrafici, rivela lo Studioso di lunga esperienza, il quale conta al suo attivo pubblicazioni che hanno fatto epoca, fra cui ricorderemo gli ultimi quattro tomi monumentali delle notissime *Inscriptiones Christianae Urbis Romae*, a cui diede inizio nel secolo scorso Gian Battista de Rossi.

Rispetto all'orientalistica cristiana questo volume, come in genere le iscrizioni latine dei primi otto secoli cristiani, non è estraneo o di trascurabile interesse. Del resto tante sue correzioni riguardano epigrafi cristiane in lingua greca o personaggi evidentemente greci od orientali; è superfluo dilungarsi sul fatto che moltissime delle iscrizioni corrette s'inquadrano storicamente nell'epoca del dominio bizantino sull'Africa Settentrionale, sull'Italia e su altre porzioni del bacino Mediterraneo. Sotto questo angolo visuale, molti dati e un buon numero di personaggi, che s'incontrano nel volume, possono rivelarsi preziosi a chi studia le relazioni fra le due antiche « partes » dell'*Imperium Romanorum*.

C. CAPIZZI S.J.

Byzantina

AA. VV., *Calabria bizantina. Tradizione di pietà e tradizione scrittoria nella Calabria greca medievale*. Casa del Libro Editrice, Reggio Calabria 1983, pp. 191 con 50 ill. f.t.

Nel 1976 e nel 1978 si sono celebrati a Reggio Calabria rispettivamente il IV e il V Convegno di studi sulla Calabria bizantina. In questo volume si pubblicano due relazioni e una comunicazione del IV Convegno e quattro relazioni e una comunicazione del V Convegno. Il sottotitolo, come si evince anche dall'introduzione di Domenico Coppola, riflette espressamente la tematica propria di ciascuno dei due Convegni: la pietà religiosa nella Calabria bizantina (Convegno del 1976), cultura letteraria e centri di scrittura nella Calabria greca del VI al XVI secolo (Convegno del 1978).

Diciamo senza mezzi termini che la tematica del IV Convegno quì viene svolta soltanto dalla relazione di Agostino Pertusi. Nella comunicazione di Rosario Jurlaro si parla più di archeologia e tecnica edilizia ed architettonica che di religione, a proposito della «cattolica» di Stilo; salvo pochi accenni al simbolismo delle misure espresse in numeri (pp. 56-57). La relazione di André Guillou si riduce a poco o nulla: una serie di appunti provvisori, privi d'ogni apparato scientifico, mal tradotti in italiano, infiocchettati da una conclusione (la religiosità dei Calabresi bizantini affidata più allo slancio sentimentale che alla razionale « adesione ai dogmi ») non solo storicamente discutibile, ma di dubbia coerenza logica coi fatti racimolati dal Guillou stesso (pp. 47-54).

Di ben altra serietà scientifica è la relazione del compianto Bizantinista di Milano. Egli riconosce di muoversi in un campo arduo e ancora da dissodare: sopravvivenze pagane e pietà religiosa nella società bizantina dell'Italia meridionale. Ma la vastità delle sue ricerche e la serietà del metodo impiegato gli permettono di tracciare un quadro storico ammirevole per ricchezza di dati di prima mano, di osservazioni storiche e metodologiche originali, di suggerimenti per ricerche ulteriori. Superfluo rilevare che il Pertusi, come di solito, spiana la via a tali ricerche con indicazioni bibliografiche italiane e straniere. È — o forse dovrebbe essere — pure superfluo osservare che il Pertusi sappia muoversi con disinvoltura in un campo simile, perché, oltre tutto, egli mostra di possedere la dovuta preparazione storico-teologica e storico-liturgica (pp. 17-46).

La tematica del V Convegno prevale sia sul piano della quantità che su quello — almeno in genere — della qualità. È svolta in cinque contributi, che, sebbene, di varia ampiezza, mostrano subito d'esser frutto di lunghe ricerche e di grande responsabilità scientifica.

Julien Leroy espone in modo sommario, ma chiaro e ben documentato, le caratteristiche codicologiche dei manoscritti greci di Calabria: sistemi di rigatura dei fascicoli di pergamena; sistemi e stili della decorazione in miniatura, che rivelano influssi beneventani, arabi, costantinopolitani e campani sugli scriptoria della Calabria (pp. 59-67).

Carlo Maria Mazzucchi offre brevi e succose riflessioni sui pochi dati indiretti che disponiamo a proposito della scrittura in Calabria nei secoli VI-IX; egli si dimostra ben informato, critico coraggioso verso certe idee comunemente recepite, e tuttavia modesto ed equilibrato (pp. 81-90).

Enrica Follieri è l'autrice di una relazione che richiama, per molti versi, quella del Pertusi. Mettendo a frutto le vaste conoscenze paleografiche rivelate in varie sue pubblicazioni precedenti, compone una indagine sistematica su un tema centrale ed ampio al tempo stesso: l'attività scrittoria calabrese nei secoli X-XI. L'indagine si configura subito come uno studio sistematico della grande produzione libraria che caratterizza la Calabria di tali due secoli; lo studio è condotto soprattutto attraverso i criteri di datazione, paternità, determinazione del luogo di provenienza, ecc. dei codici attraverso le loro caratteristiche grafiche, inquadrabili nei vari tipi di minuscola: antica rotonda, antica oblunga, tipo Anastasio, « bouletée », « Perlschrift », niliana, ad asso di picche, con sistema abbreviativo italogreco, ecc. Uno dei pregi della relazione della Follieri è la chiarezza e spontaneità del linguaggio e la cura di documentare ogni sua asserzione ed ogni osservazione critica (pp. 103-132).

Ugualmente magistrale ci sembra la relazione di Paul Canart sulle sorti degli scriptoria calabresi dalla conquista normanna alla fine del secolo XIV: è un limpido tentativo di sintesi storica, che egli, studioso insigne dei manoscritti greci della Vaticana, fonda soprattutto sui dati offerti da varie decine di codici calabresi (e in parte calabro-siculi) forniti di paternità, datazione, luogo di copia, ecc. Il Canart è conscio che la ricerca nel suo campo è ancora in fieri, perciò è molto cauto nel ricavare conclusioni; tuttavia tante sue osservazioni ed ipotesi sono suggestive, soprattutto per determinare la cronologia e le cause della decadenza della cultura italogreca dall'epoca angioina (o magari tardo-sveva) in poi (pp. 143-160).

La comunicazione di Maria Bianca Foti è la presentazione analitica e tecnica di due testimoni della scrittura « ad asso di picche », i mss. Mess. gr. 116 e 177 (opere di S. Giovanni Damasceno e rotolo pergamenaceo con la liturgia di S. Giacomo e la liturgia di S. Marco), di probabile origine calabrese (pp. 161-171).

Nonostante i suoi limiti strutturali, questo mazzo di studi, nel suo insieme, può rendere ottimi servizi a chi si occupa del Meridione italo-bizantino.

C. Capizzi S.J.

Nicola Callicle, *Carmi*. Testo critico, introduzione, traduzione, commentario e lessico a cura di Roberto Romano, (= Byzantina et Neo-hellenica Neapolitana, collana di Studi e Testi diretta da Antonio Garzya, vol. VIII), Bibliopolis, Napoli 1980, pp. 233.

Nicola Callicle appartiene al gruppo di poeti bizantini che caratterizzano l'epoca dei Comneni e che hanno come rappresentante maggiore, almeno sotto certi aspetti, Teodoro Prodromo (1095 ca – 1152 ca). A differenza di quest'ultimo, Callicle, medico di grande fama presso i suoi contemporanei e a servizio della Corte imperiale, scrisse relativamente molto poco; per quanto finora ci risulta, egli non ci ha lasciato nulla in prosa, e la sua opera poetica si riduce a 31 carmi, per un totale di circa 800 versi, tutti dodecasillabi « bizantini ». I dati biografici che possediamo sul conto di Callicle sono scarsissimi e non ci permettono neppure di fissare con precisione approssimativa le date estreme della sua esistenza, svoltasi comunque tra gli ultimi decenni del secolo XI e la prima metà del secolo XII.

I carmi di Callicle cominciarono ad essere pubblicati a stampa

a Basilea nel 1536, quando cinque di essi vennero editi insieme con gli epigrammi di Teodoro Prodromo, ma, coll'andar del tempo, se ne aggiunsero altri, finché nel 1903 furono pubblicati tutti insieme da L. Sternbach negli « Studi dell'Accademia delle Scienze » di Cracovia (cfr. pp. 11 e 44). È chiaro che in questa pubblicazione Roberto Romano voglia offrire un'edizione critica moderna del « corpus » poetico di Callicle, impresa a cui si andava preparando da lungo tempo, come prova qualche suo studio anteriore (cfr. pp. 17, n. 23; 26, n. 55).

Va subito riconosciuto che il volume si presenta con tutte le qualità di metodo e di contenuto richieste. Premessa la lista delle « Abbreviazioni bibliografiche di opere più spesso citate », ci si inoltra in un'introduzione in cui si espongono i pochi dati biografici che possediamo su Callicle; la distinzione dei carmi di Callicle in « sepolcrali » e « dedicatori »; per quali motivi si ritengono dubbi o spuri cinque di tali carmi ed erronea l'opinione del Fabricius e del Pitra secondo cui Callicle sarebbe stato anche un innografo; la lingua e la metrica usate da Callicle; la lista degli undici mss. greci (finora noti), che ci hanno tramandato i 31 carmi autentici e quella dei mss. che ci hanno tramandato i carmi dubbi e spuri; una raccolta di « testimonianze antiche su Nicola Callicle », ricavate dall'epistolario di Teofilatto di Bulgaria (che indirizzò 4 epistole al nostro Poeta), dall'*Alessiade* di Anna Comnena, dal *Carnefice o medico* di Teodoro Prodromo e dal trattato *Sulla prosa* di Gregorio Corinzio (pp. 13-69). All'introduzione fa seguito l'edizione critica dei « carmina genuina » e quella dei 5 « carmina dubia » e del « carmen spurium » sui dodici mesi dell'anno (pp. 77-128). La traduzione italiana, la prima in assoluto, invece di esser posta a fronte del testo greco, si trova messa in seguito, in pagine indipendenti (pp. 133-161), come pure in pagine indipendenti si trova raccolto il commentario linguistico, filologico, storico, ecc. (pp. 163-189). Il volume è giudiziosamente concluso da una tavola comparativa della numerazione data ai carmi di Callicle in questa edizione e in quella dello Sternbach (p. 191) e da una serie di indici indispensabili in edizioni di questo genere: dei versi iniziali di ogni singolo carme, della grecità (pp. 197-222), dei nomi ricorrenti nei carmi (pp. 223-225), degli autori antichi (226-229) e moderni (pp. 230-231).

Non è necessario essere cultori di filologia bizantina per accorgersi subito della serietà dell'impegno scientifico con cui il Romano s'è dedicato a questa impresa di ricerca complessa e di analisi fine e scabrosa insieme. L'ampiezza della sua informazione codicologica, linguistica, storico-letteraria e storico-civile gli permette di muoversi con disinvoltura in un campo notoriamente difficile e spesso da dissodare.

A voler essere pignoli si potrebbe lamentare una certa fretta nell'elaborazione dei pochi dati biografici di Callicle nell'introduzione; si potrebbe esigere una maggiore attenzione alle fonti bibliche e liturgiche di tante immagini poetiche e di tanti stilemi riferibili a Dio, a Cristo e alla Vergine e usati frequentemente da Callicle, che, tutto sommato, si mostra un cristiano credente e non privo della comune « devotio » che animava un Bizantino dell'epoca comnena; si potrebbe criticare, volendo, il vezzo di sciorinare citazioni di brani tedeschi e inglesi senza offrirne una parafrasi o una traduzione qualsiasi (cfr. pp. 13, 17 e 30, n. 18), mettendo così nell'imbarazzo i lettori ignari o in difficoltà con tali lingue. Ma sarebbe ingeneroso insistere su tali particolari marginali, che non intaccano il merito notevolissimo che questo volume procura al giovane Studioso napoletano.

C. Capizzi S.J.

Paul Lemerle, *The Agrarian History of Byzantium from the Origins to the Twelfth Century. The Sources and Problems.* Officina Typographica, University Press, Galway (Ireland) 1979, pp. XII+272.

Chi ha un pò di famigliarità con la storiografia bizantina moderna sa bene che la storia agraria di Bisanzio fino al 1917 fu appannaggio quasi esclusivo dei bizantinisti russi, che le dedicarono studi vigorosi sia sul piano istituzionale-amministrativo che sul piano sociale. Sa pure che, nel periodo in cui la bizantinistica russa tacque, fu un russo emigrato in Jugoslavia, ma di formazione germanica, Giorgio Ostrogorsky, ad occuparsi con rara competenza di ciò che gli chiamava « la feudalità bizantina » e « il mondo agricolo (*paysannerie*) bizantino ». Negli anni '50 la bizantinistica russa ha ripreso la tradizione iniziata nel secolo scorso e, come c'era da aspettarsi, l'ha fatto con gli schemi ideologici marxisti. Ma l'interesse per il mondo agrario bizantino ha sollecitato studi e ricerche di studiosi anche non russi. Tra di loro s'è segnalato Paul Lemerle, che un quarto di secolo fa pubblicò, prima, tre articoli che sono un bilancio delle nozioni acquisite fino ad allora in materia (*Esquisse pour une histoire agraire de Byzance: les sources et les problèmes*, in *Revue historique*, 219, 1958, pp. 33-74 e 254-284, 220, 1958, pp. 43-94) e, poi, un quarto articolo che indagava un problema specifico della storia agraria bizantina nell'epoca dei Comneni (*Recherches sur le régime agraire à Byzance: la terre militaire à l'epoque des Comnènes*, in *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 2, 1959, pp. 265-281).

Come si intuisce dal titolo generale dei tre primi contributi il Lemerle offriva — e per la prima volta, almeno in una lingua europea occidentale — un'esposizione sistematica delle fonti allora accessibili e riguardanti il mondo agrario bizantino dal sec. IV fino allo spirare del sec. XII., cioè a partire dalle notizie ricavabili da numerosi papiri greci e latini, ritrovati per lo più in Egitto, fino alle leggi specifiche sparse nel Codice Teodosiano (438), nel Codice di Giustiniano (2a ed. 534) e negli altri libri del *Corpus Iuris Civilis*, come pure nelle numerose *Novellae*, crisobolle ed altre leggi emanate dagli imperatori bizantini che precedono a varia distanza gli sconvolgimenti della IV

Crociata (1203-4). Il quadro tracciato dal Lemerle permetteva di coordinare molte nozioni sui beni privati e demaniali, sui beni militari concessi ai famosi « contadini-soldati », sulla tanto discussa « pronoia », sui beni concessi ai monasteri o ad altre istituzioni ecclesiastiche, ecc.

In questo volume sono riproposti agli studiosi quei quattro contributi, ma non in una pura e semplice traduzione inglese. Il Lemerle li ha rifusi ed aggiornati tenendo conto delle migliori pubblicazioni specifiche apparse nel ventennio che li separa da questa nuova edizione. L'opera di revisione s'è limitata all'essenziale sia nell'uso delle nuove fonti (specialmente certi fascicoli degli Atti d'archivio del Monte Athos e delle pergamene greche dell'Italia bizantina, edite dal Guillou) che nell'uso della letteratura moderna, nella quale egli lamenta molta zavorra inutile. Il merito dell'iniziativa e della traduzione spetta al prof. Gearóid Mac Niocaill dell'Università di Galway. Ci sembra che il lato migliore di tale merito consista nel fatto che egli abbia offerto all'ex-Direttore della Sezione bizantina dell'École des Hautes Études di Parigi l'occasione di elaborare per i giovani bizantinisti un utile manuale introduttivo allo studio della storia agraria bizantina, fornito, fra l'altro, di un ampio indice dei termini greci appartenenti al linguaggio tecnico giuridico, amministrativo ed economico.

C. Capizzi S.J.

Syméon le Nouveau Théologien, *Chapitres théologiques gnostiques et pratiques*. Introduction, texte critique, traduction et notes de Jean Darrouzès. Deuxième édition avec la collaboration de Louis Neyrand (= Sources chrétiennes, N° 51 *bis*), Les Éditions du Cerf, Paris 1980, pp. 222.

Simeone il Nuovo Teologo è uno degli scrittori religiosi bizantini più studiati in quest'ultimo secolo, benché Leone Allazio incominciasse a farlo conoscere in Occidente nel secolo XVII. Dopo la classica monografia di K. Heuss (*Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zum Symeon den Neuen Theologen*, Leipzig 1898) e dopo l'edizione della sua *Vita* scritta dal suo discepolo Niceta Stetato e data alle stampe magistralmente da I. Hausherr (cfr. *Orientalia Christiana*, 12, 1928), gli studi si sono moltiplicati; ne dava un'idea, già nel 1939, Jean Gouillard nell'articolo *Syméon le Nouveau Théologien*, in DTC, XIV, coll. 2941-2959.

Le ricerche di dettaglio su questo o quel tema della sua vita e del suo pensiero teologico e spirituale sono state accompagnate dall'edizione dei suoi scritti: lettere, «catechesi», inni, trattati di teologia e morale (in senso ampio), « capitoli ». Tali scritti — ancora ben lungi dal rappresentare l'opera intera di Simone, sono stati accolti, come questo volume, nella collana di « Sources chrétiennes »

(cfr. i NN. 5 *bis*; 96, 104, 113; 122, 129; 156, 174, 196). Fin dalla prima lettura ci si accorge che Simeone è uno scrittore eccezionale nel suo genere.

Nato nel 949 da una famiglia di signorotti della Paflagonia, cresciuto a Costantinopoli presso un suo zio funzionario di Stato, Simeone sentì giovanissimo il fascino della vita monastica. Appena quattordicenne entrò nel monastero di Studio. Benché il tentativo fosse di corta durata, esso fu determinante nella vita di Simeone, perché fra gli Studiti egli conobbe Simeone il Pio, che sarebbe stato il suo padre spirituale sia negli anni che avrebbe ancora trascorsi nel mondo sia dopo il suo ritorno, nel 977, nel monastero di Studio. Nel 980, Simeone, già passato nel monastero costantinopolitano di S. Mamante, venne ordinato sacerdote; poco dopo fu nominato egùmeno di S. Mamante, dove si distinse per abilità amministrativa, santità di vita, energia riformatrice e profondità di dottrina spirituale e teologica per quasi un ventennio. Nel 1009 il patriarca Sergio lo fece espellere da Costantinopoli in seguito ad accuse di carattere dottrinale discusse durante un processo sinodale: a Simeone si contestava, a quanto pare, di asserire la superiorità carismatica dell'uomo spirituale rispetto a chi ha ricevuto solo il sacramento dell'ordine, che non conferirebbe nessuna autorità. Esiliato da Costantinopoli, Simeone potè stabilirsi a poca distanza dalla Capitale, cioè sulla sponda asiatica del Bosforo, nella località di Paloukiton, dove restò con un gruppetto di discepoli fino alla sua morte (12 marzo 1022), sebbene il patriarca lo avesse già riabilitato.

Queste notizie, esposte brevemente dal Gouillard nella sua introduzione, sono indispensabili per comprendere anche il contenuto di questo volume, dove sono state raccolte tre serie di « capitoli »: 101 teologici e pratici; 25 gnostici e teologici; 100 altri teologici e pratici.

Il solo tentativo di spiegare in qualche modo il termine « capitolo » e le specificazioni che qui l'accompagnano porterebbe troppo lontano. Ci basti avvertire che nel nostro caso il vocabolo « capitolo » (κεφάλαιον) assume il significato fondamentale di « riassunto essenziale » o « trattazione sommaria » — il significato che sta alla base di termini come « capitolato », « capitolazione », « capitolare ». È significativo che, accennando a questi scritti di Simeone, il suo discepolo Niceta Stetato ne dà quasi una vera e propria definizione: « discorsi ascetici in forma sommaria (κεφαλαιωδῶς) sulle virtù e sui vizi contrari ». Infatti si tratta di riflessioni rapide ed espresse in poche proposizioni o pochi capoversi, su verità di fede, testi scritturistici, principi di ascetica e mistica; talora si tratta pure di osservazioni psicologiche: analisi dei moti e stati d'animo determinati dal desiderio della perfezione spirituale o dagli impulsi passionali, descrizione delle tendenze spirituali più sottili e complesse, giudizi critici sul comportamento esteriore verso il padre spirituale e nell'uso delle pratiche ascetiche (umiltà, ubbidienza, mortificazione, silenzio interiore ed esteriore, penitenza...).

La lettura di questi « concentrati » di ascetica e mistica, frutto evidente di un'esperienza esistenziale, non è sempre agevole; neppure aiutandosi con la traduzione francese, vigilatissima, a cui ha posto mano anche un fine conoscitore del linguaggio religioso bizantino qual è il P. Paramelle. Per cominciare a penetrare nel significato di molti di questi « capitoli » bisogna aver la pazienza di leggerli a più riprese e ruminarli con calma; e ciò, anche se bisogna riconoscere col Gouillard che « lo stile di Simeone deve ben poco alla retorica che ha inaridito tanti suoi contemporanei; egli rimane costantemente semplice e chiaro, e la sua espressione è immediata, col minimo di ricerca d'effetto » (p. 29). In ogni caso, franca la spesa sobbarcarsi alla fatica di una lettura simile, nella quale s'impara a conoscere non solo una volontà indomabile di giungere a Dio, ma anche una lingua greca del secolo XI che sa mantenersi nella tradizione di un linguaggio teologico incomparabile, capace di esprimere magistralmente le realtà umane più complesse e sfuggenti: quelle in cui l'umano sembra talvolta confondersi col divino. Un lettore attento e perseverante non stenterà a scoprire accostamenti e richiami a certe pagine famose dell'*Imitazione di Cristo*, delle opere di Giovanni Rusbrochio, di S. Ignazio di Loyola, di S. Francesco di Sales e via dicendo. Non è un caso fortuito che i « capitoli » di Simeone ci siano giunti in non meno di 48 mss. greci, raggruppabili in 5 famiglie, senza contare quelli isolati o ancora sconosciuti.

Il Gouillard informa che quest'opera, nonostante la ricchezza della sua tradizione manoscritta, fu edita, in sola traduzione latina, nel 1603 e, nell'originale greco, nel 1782; superfluo sottolineare che sia la traduzione latina che l'edizione dell'originale presentano gravi difetti. Il merito dell'esimio bizantinista francese e dei suoi collaboratori sta proprio nell'aver faticato a lungo e con successo per conferire una degna veste scientifica a un'opera che, a dir poco, è non meno utile che ardua.

C. Capizzi S.J.

Symeon the new Theologian. The Practical and Theological Chapters and The Three Theological Discourses. Translated with an introduction by Paul McGuckin, Cistercian Publications, Kalamazoo, Michagan 1982, pp. 144.

Dans la belle collection « Cistercian Studies Series » s'insère comme nr. 41 le « zélateur forcené », le « pauvre plein d'amour fraternel », c'est-à-dire Syméon le Nouveau Théologien. Cette traduction se base pour les Traités Théologiques sur l'édition de Jean Darrouzès (*Sources Chrétiennes*, nr. 122), et se fonde pour les Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques sur le texte critique du même auteur (*Sources Chrétiennes*, nr. 51). Pour obtenir une traduction vigoureuse en langue courante le traducteur n'hésite pas à modifier l'ordre des

phrases de l'original. Pourtant il n'est pas sans intérêt de maintenir dans le titre p. 63 la disposition de l'original, fidèle aux étapes pratique, gnostique et théologique. De la même manière l'ordre « morning, midday and evening prayers » (p. 103) doit rester celui de l'original: « soir, matin et midi ». Les discours théologiques ayant comme seul adversaire probable Etienne de Nicomédie, la traduction doit rester fidèle à la deuxième personne du singulier. Le passage au pluriel p. 110 (« theologians ») affaiblit l'opposition que Syméon établit entre Etienne et l'ancien (nullement « ancients ») d'une part et le plus intime Théologien avec le Fils de Dieu, de l'autre. Le ' could we ' (p. 113) doit être un « how could you ever say ». Le paragraphe 2.5. (p. 64) exige comme traduction de ' lógos ' le Verbe, et non pas le mot. Le passage: « So if the man who sins... » (p. 124) ne rend pas le sens de l'original, à savoir qu'avant d'être nés de Dieu les hommes ne redoutent nullement de s'adonner à la théologie. Cette édition enrichit heureusement le nombre des citations et allusions scripturaires. Elle corrige aussi à plusieurs endroits les références bibliques des textes correspondants dans les SC. P. 40: Mt 5,14 doit être Mt 5,44; P. 84, Lk 6,8 doit être Lk 16,8; P. 103, Mt 15,32 doit être Mt 13,52. Lire P. 27 Ottobon manuscript; P. 28 noòs; P. 56. l. 80. n. 1. hupotassómenos. Dans l'introduction intéressante le lecteur spécialisé corrigera lui-même le titre de l'ouvrage du P. I. Hausherr (P. 11, n. 2) — de même P. 143 — et il attribuera l'article sur la collation des titres nobiliaires à Byzance à R. Guilland et non pas à R. Gouillard (P. 18). Ce n'est pas à « St. Marinus », mais à « St. Marina » que Syméon se retire (P. 23). L'auteur de l'introduction ne retient pas les réserves formulées par Mgr. Basile Krivochéine (cf. SC, 96, p. 54) concernant l'influence de la spiritualité de Syméon sur les mystiques byzantins du 14e siècle. Le mérite de cette nouvelle traduction est d'entraîner le lecteur à entrer ui-même dans l l'expérience vivante de Syméon le Nouveau Théologien.

P.-H. Kolvenbach S.J.

Coptica

Antonella Campagnano, Antonella Maresca, Tito Orlandi, (Edizione, traduzione e commento a cura di), *Quattro omelie copte. Vita di Giovanni Crisostomo. Encomi dei 24 vegliardi (Ps. Proclo e anónimo). Encomio di Michele Arcangelo, di Eustazio di Tracia.* (= Testi e documenti per lo studio dell'Antichità, LX), Cisalpino-Goliardica, 1977, pp. 189 + 8 tav.

Eudoxia and the Holy Sepulchre. A Constantinian Legend in Coptic. Edited by Tito Orlandi, Introduction and Translation by

Birger A. PEARSON, Historical Study by Harold A DRAKE. (= Testi e documenti per lo studio dell'Antichità, LXVII), Cisalpino Goliardica, Milano 1980, pp. 191 + 4 tav.

Tito ORLANDI (a cura di), *Omelie copte*. (= Corona Patrum, 6), Società Editrice internazionale, Torino 1981, pp. 320.

Nous regroupons ici trois des nombreuses publications issues de la concentration de la documentation copte, soigneusement élaborée par le Prof. T. Orlandi et son équipe. Le premier volume restitue en un texte lisible et traduit en italien face au copte quatre ouvrages: le premier, extrait de huit fragments épars, est surtout constitué d'une mise en scène de Jean Chrysostome en dialogue avec Chalcédoine personnifié, qui se fait convertir et baptiser par Chrysostome. Cette fiction, évidemment monophysite, ne devrait sans doute pas être datée trop tardivement. P. Devos en a repéré quelques compléments qui montre que le personnage de Chalkedon intervenait aussi dans la Vie de Jean de Lycopolis (*Analecta Bollandiana* 96, 1978, p. 389-403). Le premier Discours sur les 24 vieillards est attribué à Proclus, et le second est acéphale. Ils sont édités et traduits par A. Maresca. Le texte montre Proclus très conscient de reprendre la place de Chrysostome au siège de Constantinople. N'a-t-il pas eu une vision du *trisagion* après le tremblement de terre de 435, et n'a-t-il pas organisé le transfert et la réhabilitation de Jean Chrysostome? Il n'en faut pas plus pour expliquer l'attribution. Celui qui a introduit le *Cheroubikon* dans la liturgie a bien pu voir les 24 vieillards de l'Apocalypse également. L'homéliste fait voyager Proclus à la première personne avant d'atteindre le lieu de sa vision. Les lieux ainsi visités sont récupérés au profit du monophysisme égyptien. L'homélie acéphale donne le nom des 24 vieillards, dont A. Maresca a fort bien commenté la portée dans son introduction. Le dernier texte attribué à l'évêque Eustathe de Thrace est également dans le cycle de Jean Chrysostome, puisque l'île de Thrace est régulièrement le lieu d'exil de Jean dans la littérature copte. L'homélie est éditée à partir du codex d'Hamouli Pierpont Morgan 598, non sans les variantes de parallèles sahidiques fragmentaires, et de la version bohaïrique. L'homélie projette dans le lieu d'exil de Chrysostome une histoire, celle d'Euphémie la veuve et d'Aristarque, qui est le thème d'une homélie de Théodose d'Alexandrie sur Saint-Michel. L'histoire est censée se passer sous Arcadius et Honorius et Eudocie, vraisemblablement la femme de Théodose II, par quoi l'on voit que l'auteur n'est plus très au courant au moment de choisir dans la période précédant Chalcédoine les ancêtres de sa propre lignée ecclésiastique.

Eudoxie et le saint Sépulcre reprend et améliore considérablement l'édition d'un papyrus copte de Turin, qu'on peut assigner au VII ou VIIIe siècle, et dont un parallèle a été retrouvé à la John Rylands Library. L'étude codicologique et la traduction anglaise est due à B. A. Pearson, l'édition à T. Orlandi. Le commentaire historique, fort long (p. 83-179) est dû à H. Drake. L'analyse, la datation, et la portée de la légende nous paraît manquer le but poursuivi. Se basant sur les allusions à une destruction antérieure dans la prière de l'évêque en face du tombeau lors de l'invention, H. Drake voudrait y voir un texte postérieur à 614. Ceci nous paraît exclus. Par ailleurs à la p. 160, il voudrait admettre la juridiction de « Théophile » de Césarée jusqu'à Jérusalem avant l'érection du patriarcat, donc avant 451. Ceci aussi est exclus. Cependant, H. Drake a bien vu qu'Eudoxie, sœur présumée de Constantin, est en réalité la monophysite Eudocie, qui a doté de ses largesse la ville de Jérusalem, et qui a certainement été monophysite au moment le plus chaud du refus de Chalcédoine à Jérusalem. La profanation par les « Juifs » du tombeau, dont l'Invention doit être refaite, se justifie simplement par le fait que les chalcédoniens officiels possèdent le Golgotha. Nous n'énumérerons ici que brièvement les cas où le véritable parallèle historique a échappé à l'auteur: la vraie référence pour le combat de Constantin contre les cinq rois Perses est la Passion de sainte Irène, la Paix constantinienne personnifiée, et le prototype de la « Cité du salut » est issu du même cycle (*Analecta Bollandiana* 86 1968, p. 408-410), où l'on trouve aussi la déviation des eaux dont H. Drake ne cite la référence que secondairement en note 30, p. 119. Cette légende et ce mode de s'exprimer correspond au milieu du IVe siècle. Au par. 80, le festival du 5 au 11 Tobe, une Pâque pour l'Epiphanie, est des plus intéressants. L'empereur, n'ayant pas obtenu le succès, est obligé de célébrer une 2e Pâque immédiatement après, c'est-à-dire virtuellement du 6 ou 13 janvier, mais plus exactement du 11 au 21 Tobi, dates de la maladie de sainte Sophie de Jérusalem, en coïncidence avec la seconde festivité de Tobe, celle de la Dormition des coptes, liée à l'avènement des monophysites anti-calcédoniens à Jérusalem. La première Pâque universelle n'a pas suffi à récupérer la vraie Croix, la seconde, celle des monophysites, y parvient. Le message est translucide, et certainement de peu postérieur à 451, lorsque « Théodore » de Jérusalem est anti-évêque, lui qui était de Césarée... Ajoutons enfin que les légendes de l'apparition de la Croix, celles de l'Invention de la Croix et celles de Constantin peuvent être analysées avec beaucoup plus de précision que ne le fait l'auteur, qui cite la légende de saint Silvestre d'après Jacques de Voragine, sans utiliser les versions syriaques de l'Invention, ni d'ailleurs les légendes grecques qui, déjà, ont opposé Constantin aux Perses. En outre la Légende Euthymiaque de la récupération du voile de la Vierge est attribuée en arabe à une Eudoxie qui est certainement le même personnage. Nous avons eu l'occasion de parler de ces divers points dans les articles suivants: *L'opuscule « Sur la Croix » d'Alexandre de Chypre et sa version géorgienne* dans *Bedi Kartlisa* 37 (1979), p. 102-132; *Le saint comme symbole* in *The Byzantine Saint*, ed. S. Hackel, Chester 1981, p 128-140; *Un témoin indirect de l'Histoire Euthymiaque dans une lecture arabe pour l'Assomption* in *Parole de l'Orient*, VI-VII (1975-1976), p. 479-491. Cependant

H. Drake a bien vu la difficulté topographique de la cène placée près de l'église de Gethsémani (p. 167), mais il lui a manqué tout le contexte monophysite de cette indication, cf. *Les textes littéraires sur l'Assomption avant le Xe siècle*, in *Les Actes Apocryphes des Apôtres*, ed. F. Bovon, Genève 1981, p. 265-285. La légende d'Eudoxie mérite d'être replacée dans un contexte beaucoup plus défini entre 451 et le début de la tolérance sous Zénon et Anastase.

Dans la collection *Corona Patrum*, T. Orlandi a choisi d'insérer une série de textes caractéristique de l'homélie copte dont les attributions s'échelonnent du début du IVe siècle à la fin du VIIe. Quatorze discours ont été retenus. On y trouve les noms de Pierre, Athanase, Theophile, Cyrille, Dioscore, Théodose, tous patriarches d'Alexandrie, puis Constantin d'Assiout et Jean de Shmoun, et enfin les patriarches Benjamin et Jean (681-689). D'excellentes et courtes introductions évitent d'avaliser naïvement les attributions.

Quelques uns de ces textes sont inédits, et puisés directement dans la bibliothèque de Saint-Michel de Hamouli. Avec justesse, T. Orlandi relève que la plupart des sermons sont apocryphes. Ils ont le même style et représentent plutôt une littérature du VIIe siècle, nous penserions même parfois du VIe. Par exemple, l'insistance à réconcilier les couvents de Tabenessi en provoquant des rencontres entre Athanase et Pachôme, et en assignant l'Isaurie comme territoire d'apostolat du premier exil d'Athanase, nous paraît se justifier au moment ou Zénon d'Isaurie proclame l'Henotikon. Une telle idée deviendrait très peu actuelle à une époque plus récente. Mais parfois aussi il y a déjà des allusions à l'arrivée des musulmans. De toute manière, ces homélies mêlent étonnamment le genre narratif, le miracle, l'apologue, l'exégèse. C'est ce qui leur confère un cachet particulier dont T. Orlandi a su choisir quelques exemples excellents.

M. VAN ESBROECK S.J.

Gnostica

Bentley LAYTON (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale*, Vol. II: *Sethian Gnosticism*. (= Studies in the History of Religions, Supplements to NUMEN 41), J. Brill, Leiden 1981, pp. XXVI+455-882.

Le présent volume contient la partie finale des communications faites lors de la Conférence de Yale du 28 au 31 mars 1978. Le premier tome couvrait le Valentinisme (cf. OCP 48, 1982, p. 234-236). Le tome II regroupe dix études sur le gnosticisme séthien, et onze recherches sur des points variés dans l'orbite de la Gnose, le tout se terminant par la liste des participants et de précieux index des sources utilisées et des chercheurs modernes pour les deux tomes p. 831-882.

Un accord général apparaît sur quelques points fondamentaux: Seth appartient essentiellement à l'Ancien Testament et n'a rien à voir avec son homonyme le dieu égyptien. L'exégèse de Gen. 4,25 où Seth est appelé « une autre semence » à la place d'Abel, est à l'origine de l'Allogène et d'une génération totalement différente des précédentes, souche à laquelle des parfaits se rallient dans la gnose. Plus discutée est la question de l'identité propre de "Séthiens" comme secte, l'identification des Traités de Nag Hammadi qui sont à englober certainement dans cette spéculation, et les rapports avec les notices hérésiologiques des Pères de l'Eglise. R. Kraft en deux pages résume l'exégèse de Philon sur Seth. M. Stone envisage la position de Seth dans les livres arméniens sur Adam (p. 459-472). Birger A. Pearson situe le personnage dans les écrits gnostiques (p. 472-504), le tout suivi par la discussion de cette première session (p. 504-514). George Nickelsburg examine la littérature adamique du côté juif et ses relations avec le personnage (p. 515-539). Carsten Colpe montre un parallélisme extrêmement suggestif entre les structures du temps primordial des premières générations en plein domaine iranien, et les quatre générations supposées dans le système séthien. Les similitudes sont telles qu'une existence fortuite de systèmes parallèles sans connexion historique semble à exclure. Aux quatre périodes historiques (cf. aussi les âges dans Hésiode!) succèdent un triple schème eschatologique. L'influence de l'article de H. M. Schenke en 1974 sur le système séthien reste fondamental. La discussion suit p. 552-562. Dans la troisième session (p. 562-642), prend la parole F. Wisse sur le caractère peu défini de conventicules proprement séthiens. Kurt Rudolph n'ayant pu être présent n'a envoyé qu'un bref schéma sur le même thème: « Les Séthiens: une fiction hérésiologique ». La quatrième session s'est ouverte sur une conférence de H. M. Schenke, ici traduite en anglais, sur le Phénomène de la gnose séthienne. Malheureusement, le Prof. Schenke n'a également pas pu être présent à la conférence. Son texte définit avec beaucoup de clarté les onze Traités qui relèvent de Seth, et les Tétrades qui y sont impliquées. Il indique déjà une distinction entre un séthianisme non-chrétien, et le problème de sa christianisation ultérieure. A. Böhlig examine les Triades et la Trinité dans les mss. de Nag Hammadi, le tout avec une discussion (p. 588-642).

La cinquième et dernière session proprement séthienne (p. 643-670) contient une étude de James M. Robinson sur les parallèles entre le prologue de Jean et les expressions parallèles dans la *Protennoia Trimorphe* (XIII). Il commence par un historique, les opinions sur la question étant déjà fort nombreuses. On sait que l'éditrice Y. Janssens s'est opposée à la thèse d'une influence de l'écrit gnostique pré-chrétien sur Jean, comme le proposait le *Berliner Arbeitskreis*. Il nous semble également que Jean part simplement de l'Ancien Testament: le codex Neofiti, présentant un *memrā*, nom

d'instrument de *wayyomer* "et dixit", Jean avait-il besoin d'un autre recours pour parler du Logos? Dans la discussion, C. Colpe suppose d'ailleurs un background commun pour chaque développement (p. 663). L'écrit gnostique, selon R. M. Wilson, serait plutôt une déchristianisation du prologue Johannique (p. 664). La discussion générale finale sur tous les rapports est imprimée ensuite (p. 671-685), non sans une postface envoyée par H. M. Schenke après lecture des compte-rendus.

La dernière partie (p. 689-829) contient les recherches de Nils A. Dahl sur les traditions juives touchant l'Archonte révolté, transposition gnostique de l'aphorisme vétérotestamentaire « Il n'y a de Dieu que YHWH », et sur Prounikè, la sagesse dévoyée de l'en-bas. Ithamar Gruenwald souligne l'orthodoxie juive contre ceux qui tenteraient de trouver trop facilement des gnostiques parmi les rabbins de l'Antiquité. A. Henrichs relève l'importance exceptionnelle du Codex Mani de Cologne: ce texte grec devra, dans les années qui viennent, bouleverser complètement l'idée que l'on se faisait du manichéisme à ses débuts. Ludwig Koenen, l'éditeur du fameux codex, livre d'ailleurs ensuite les bonnes pages du commentaire de la deuxième partie du codex. La continuité avec l'Elchasaïsme des baptistes que Mani critique est un fait patent. Le mélange des genres littéraires dans l'« autobiographie » de Mani est extraordinaire. Il est évident qu'on touche là une phase jusqu'ici non déterrée, de l'activité religieuse du IIIe siècle. Le baptême elchasaïte est refusé par Mani parce que la distinction entre eaux pures et eaux souillées n'est matériellement pas possible: c'est donc la Gnose qui doit se substituer au baptême. K. Koschorke analyse les implications sociologiques du Traité XI ou Interprétation de la Connaissance. M. Marcovich soumet à une minutieuse analyse philologique le très beau psaume Naasène conservé par Hippolyte (Haer. 5,10.2), en mettant en évidence son caractère non-valentinien. L. Painchaud offre ses premières recherches sur l'appartenance du Deuxième traité du grand Seth au genre littéraire des traités sur l'âme. John F. Sieber tente de définir l'éon Barbelô dans le Zostrianos, un des Traités les plus complexes de la collection. P. 790, il nous semble que la juste étymologie de Barbelô (b'rb'lw) reflète exactement la Tetractys pythagoricienne: « à lui (androgyne) les quatre ». Cette lecture était déjà celle de B. Barc. Morthon Smith dresse un catalogue de ce que les anciens considéraient comme un « gnostique ». Gedaliahu Stroumsa détecte la valeur de « 'akher » comme adjectif pour caractériser le rabbin tannaïte Elisha ben Abuya. Le personnage est gnostique parce que « autre » comme l'« autre » semence d'Eve, Seth, ou comme celui qui appartient à l'autre génération des parfaits de l'au-delà. Enfin Michael A. Williams observe la parenté entre certains attributs de stabilité dans le traité *Allogenes*, et la conception de l'un suprême chez Plotin.

Il n'est pas possible dans le cadre d'un compte-rendu d'analyser plus en détail les très nombreux apports de tant de chercheurs à l'intelligence des textes de Nag Hammadi. Il est en tout cas consolant

de voir ces textes, au premier abord énigmatiques, retrouver peu à peu leur place comme chaînon manquant dans les siècles sur lesquels, jusqu'à présent, il restait trop peu d'informations. On peut espérer décloisonner ainsi des zones de cultures autrefois réputées ésotériques.

M. van Esbroeck S.J.

Louis Painchaud, *Le deuxième Traité du grand Seth* (*NH VII*,2). Texte établi et présenté. (= Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section « Textes » 6), Les presses de l'Université Laval, Québec, Canada, 1982, pp. XIV+164.

Du point de vue strictement ecdotique, le Traité VII,2 de Nag Hammadi est particulièrement lisible. Il n'y a donc guère de différence par rapport aux lectures antérieures de Krause, Bethge et Gibbons. La difficulté du *Deuxième Traité du grand Seth* réside dans la nature de son genre littéraire, dans sa langue un peu étrange, dans sa curieuse syntaxe et dans son titre même. Sur tous ces points, L. Painchaud prend clairement position. Le titre libellé en grec ne doit pas exclure le traité du cycle séthien, comme le pensait H. Schenke: simplement, le genre littéraire de l'écrit tout entier est celui d'un Traité sur l'âme. Dans ce cadre, il n'y a pas lieu de revenir sur les aspects théogonique ou cosmogonique des séthiens, ni au fait que le Christ soit en fait Seth lui-même selon l'évangile des Égyptiens. A la lecture du Traité, nous nous demandons même si l'énigmatique « deuxième » traité n'est pas l'avalisation du Nouveau Testament en regard de l'interprétation séthienne de l'Ancien Testament. En effet, à tous les moments, les épîtres de saint Paul et l'évangile de Jean, parfois celui de Marc, affleure dans un contre-point violemment polémique. L.P. a fort bien dégagé l'alternance construite par l'auteur entre le Sauveur dans son aspect terrestre, alors basé sur l'évangile, et dans son aspect primordial, alors rattaché au Père.

Absolument central dans l'exposé est le docétisme radical de la crucifixion, à tel point qu'on se demande si on ne se trouve pas devant les écrits de Basilide mentionnés par Irénée. Chaque fois que l'auteur use du Nouveau Testament, c'est pour en prendre le contre-pied le plus flagrant: le baptême de l'église adverse l'est dans une eau impure, celui des vrais sauvés l'est par connaturalité avec le Sauveur. Deux fois, le style change assez pour que L.P. postule l'utilisation d'un écrit antérieur. Ainsi, dans le récit de la crucifixion, le changement de style semble dénoter un texte déjà cité tel quel, et ce texte perdu se base sur l'évangile de Marc qu'il dénature pour montrer que toute souffrance dans la Passion n'a été qu'une apparence, ponctuée du rire du Sauveur. L'autre texte antérieur est une sorte de litanie contre les anciens prophètes depuis Adam jusque Jean-Baptiste; tous sont disqualifiés comme esclaves de l'Hebdomade et fauteurs de péchés impardonnables pour la pureté du Sauveur. Le

message salvifique est ainsi complètement déraciné de l'histoire qui le précède. L'accent est également mis sur l'absence de hiérarchie de la vraie communauté des sauvés, contrairement à celle qui est encore assujettie à une loi mauvaise, continuation de celle de l'Archonte de l'ici-bas.

Quelle que soit la date de ce traité, il utilise donc probablement une source docète antérieure. Ses ennemis peuvent d'ailleurs être aussi bien les ébionites, qui donnaient une si grande importance à la lignée des patriarches, que l'Église elle-même, dont le groupe séthien refuse l'organisation et la légitimité. On ne peut manquer d'être impressionné à la lecture d'une rigueur de démonstration qui ne garde du christianisme que sa valeur salvifique absolue pour les vrais croyants de la secte. Même dans le Baptême des eaux indicibles qui marque l'unité des sauvés avec le Sauveur, on se demande s'il n'y a pas des attaches avec l'Elchasaïsme à ses débuts. La présentation de la souffrance apparente a de toute manière été appelée à une fortune durable dans les arguments de l'Islâm contre le Christianisme.

M. VAN ESBROECK S.J.

Historia Religionum

Jean-Pierre MAHÉ, *Hermès en Haute-Egypte*. T. 2: *Le fragment du Discours Parfait et les Définitions hermétiques arméniennes* (*NH VI*, 8.8*a*). (= Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section « textes », 7), Les Presses de l'Université Laval, Quebec, Canada, 1982, pp. L+565.

Le deuxième tome d'Hermès en Haute-Egypte — un modèle d'ingéniosité scientifique et de clarté didactique — intéressera particulièrement les Arménisants, car il déborde les seules sources égyptiennes et coptes ou l'habituel cadre gréco-romain pour s'étendre jusqu'en Arménie et même en Géorgie (p. 354, n. 263). Comment ces documents de la religion philosophique de Trismégiste ont parcouru le chemin des bords du Haut-Nil jusqu'aux montagnes du Caucase, demeure difficile à préciser; inutilisables sont les « séjours égyptiens » de Moses Khorenac'i (III,62s) et d'Ełišé (cf. p. 341, n. 229). Mais l'auteur montre que la traduction en arménien des *Définitions* d'Hermès à Asclépios s'imposait tout naturellement étant donné son utilité dans la polémique anti-mazdéenne, demeurant du cinquième au septième siècle, une des préoccupations essentielles de l'église arménienne.

Sans prétendre qu'Eznik Kołbac'i, qui compose vers 445-448, ait utilisé directement des sources hermétiques, l'auteur prouve tout l'intérêt que représentait pour ce docteur arménien la théorie grecque des quatre éléments pour confondre les mages et leurs mythes. Malgré la date controversée de sa rédaction finale (peu après 465 ou plutôt vers 630), le rapprochement avec le deuxième chapitre de la chronique *Sur Vardan et la guerre des Arméniens* d'Ełišē Vardapet permet d'identifier un fragment arménien d'Hermès Trismégiste, extrait probablement des *Définitions*, et confirme l'utilité des thèses hermétiques pour la réfutation du mazdéisme. Le « philosophe du dehors », dont fait mention Grigor Narekac'i (10ème siècle) dans son « Discours 55,3 — (à préférer « Prière » 55,3), n'est alors pas Platon (Sources Chrétiennes 78, p. 300), mais Hermès. Les lettres de Grigor Magistros (11ème siècle) contiennent elles aussi des fragments qui rendent intéressants des rapprochements possibles. Il en est de même du florilège intitulé *Témoignage des philosophes extérieurs sur la divinité*, et de l'opuscule arménien *Traité sur la nature*, attribué au médecin syrien Išox (12ème siècle).

Le texte critique des *Définitions*, conservées seulement en arménien diffère grandement de l'édition qu'en 1956 H. Manandyan faisait paraître en se basant principalement sur le manuscrit 1500 du Matenadaran. Une confrontation minutieuse des *Définitions* arméniennes avec des fragments hermétiques grecs avait convaincu l'auteur d'établir un apparat critique tout à fait différent et de refaire en conséquence le texte. La magistrale traduction corrige maintes fois celle de G. M. de Durand (RHR. 190, 1976, 55-72). Cette notice bibliographique en se limitant aux documents arméniens ne peut que rendre compte d'une manière très partielle du progrès dans l'intelligence des textes hermétiques que la somme dorénavant indispensable de M. Jean-Pierre Mahé a accompli.

P.-H. KOLVENBACH S.J.

Mircea ELIADE, *A History of Religious Ideas. 2. From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity.* Translated from the French by Willard R. TRASK, The University of Chicago Press, Chicago and London 1982, pp. 566.

È il secondo volume della traduzione inglese di M. ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris 1978. È una storia delle religioni di impianto diverso dal *Traité d'histoire des religions*, Paris 1953, dello stesso A., benché molte intuizioni e prospettive di quell'opera si ritrovino in questa. Mentre allora Eliade procedeva per temi e moduli, attraverso una morfologia del sacro, qui invece, egli segue categorie spaziotemporali e tratta delle idee religiose a seconda delle regioni e della cronologia.

Oltre la Cina (pp. 3-43) e l'India (pp. 44-246) anche il Vicino Oriente (pp. 247-416) entra negli orizzonti di questo volume. Eliade ne considera il periodo immediatamente precristiano e cristiano, prima dell'avvento dell'Islam. Dell'Ebraismo, egli studia l'escatologia sviluppatasi nel VI° s. a.C., al tempo della deportazione babilonese.

Vengono poi, il sincretismo ellenistico e le religioni dei misteri, la nuova sintesi religiosa iranica e il mitraismo (pp. 247-329).

L'A. giunge così a Cristo, alla nascita del Cristianesimo e allo studio delle sue idee religiose primordiali: buona novella, regno di Dio, Chiesa, parusia (pp. 330-361).

Eliade considera quindi l'azione e la reazione del Cristianesimo sul contesto religioso dell'epoca, cioè il rapporto del Cristianesimo con l'Ebraismo, con il paganesimo e con la gnosi (pp. 362-395).

Infine il volume si chiude con un capitolo sulla emancipazione vittoriosa del Cristianesimo dall'uno e dagli altri (pp. 396-416).

Il libro è pregevole per la competenza dell'A., che vi raccoglie i frutti di una pluridecennale carriera di studioso, e per la sua mirabile capacità di cogliere somiglianze e divergenze a livello di solida fenomenologia religiosa.

Correda la trattazione, sempre leggibile e perspicua, la seconda parte del volume, di 140 pagine, dal titolo, *Present Position of Studies: Problems and Progress. Critical Bibliography* (pp. 417-556). In questa seconda parte, suddivisa in paragrafi, numerati con gli stessi numeri dei paragrafi della trattazione, si trovano valutazioni critiche e indicazioni bibliografiche aggiornate al tempo dell'edizione originale francese (1978). Alla fine c'è un indice analitico (pp. 557-565). Questo corredo critico e bibliografico è molto utile. Il constatare, per esempio, che sul rapporto fra ortodossia ed eterodossia, nel Cristianesimo dei primi secoli, Eliade citi, in tale seconda parte, la tesi del Bauer, opponendovi quella del Turner, rinviando all'egregia sintesi di Simon e Benoit, dimostra che storia del Cristianesimo e storia delle religioni giungono in merito alla stessa conclusione. È segno che la storia del Cristianesimo o, come altri preferisce, ecclesiastica, non deve temere i risultati della storia delle religioni, ma anzi li deve riconoscere e rispettare. L'*homo christianus*, checché ne dicano certi fautori della secolarizzazione, suppone infatti l'*homo religiosus*, aspetto inconfondibile dell'uomo come tale.

Quest'edizione contribuirà dunque a diffondere, in buon inglese e fedelmente, un utile manuale.

V. Poggi S.J.

Historica

AA.VV., *San Cesario di Lecce. Storia, arte, architettura.* (= Documentari. Luoghi Documenti e Artisti di Puglia, 7), Congedo Editore, Galatina (Lecce) 1981, pp. XXIV-277, figg. 405.

San Cesario è un centro situato a pochi km. da Lecce. Ha una storia che forse risale all'epoca romana, se bisogna prestar fede a certe tradizioni locali da verificare. È certo che San Cesario compare come toponimo in un documento del 1180: segno che il centro di

San Cesario esisteva già da tempo. All'epoca di Carlo I d'Angiò San Cesario doveva essere un feudo molto esteso, se venne conferito a più feudatari. Fra questi emerge a lungo la famiglia dei Guarino. Nel corso dei tempi la popolazione aumenta, ma di poco: nel 1561 è tassata per 307 fuochi, nel 1595 e 1648 è tassata per 382 fuochi; nel 1669 scende a 315 fuochi; verso la fine del sec. XVIII un documento ecclesiastico registra 367 anime; segno di un forte calo demografico; oggi San Cesario conta circa 7.000 abitanti.

Benché minuscolo, questo centro pugliese, come tanti altri simili dell'Italia meridionale, possiede, per dirla col Sindaco Luigi Lezzi (p. VII), « valori storici e culturali » da far invidia a tanti centri più vasti e popolosi, ma nati ieri. Il centro storico di S. Cesario conserva chiese, case private e palazzi (specialmente il Palazzo Ducale), che attestano una tradizione edilizia sacra e profana molto dignitosa, scandita talora da opere architettoniche, scultoree e pittoriche di valore assai notevole. Superfluo dire che tale tradizione d'arte suppone atteggiamenti religiosi e culturali precisi e condizioni economiche fiorenti. Ne sono una testimonianza, ad esempio, la chiesa di S. Giovanni Evangelista per la fine del secolo XIV, la chiesa di S. Elia per il XVI, la Chiesa Matrice per il XIX, quando fu radicalmente rinnovata. Un discorso a parte sollecita il Palazzo Ducale, cominciato a costruire verso il 1623 e ornato di un monumentale protiro a colonne abbinate, di balconi con mensole e ringhiere di pietra scolpita, di nicchie con statue che animano l'immensa superficie della facciata: è un esempio insigne del » barocco salentino », che si giovò, come è notorio, di un tufo resistente, ma di facile lavorazione. Ma, oltre che di statue e di stucchi, questi edifici, particolarmente le chiese, sono ornati di affreschi, di tavole ad olio, di vetrate, ecc., che non possono essere trascurati dagli storici dell'arte pugliese, così come non possono essere trascurati certi prodotti di oreficeria sacra: reliquiari, soprattutto. Per chi si interessa del bizantinismo nell'Italia meridionale riveste particolare interesse la chiesa di S. Giovanni Evangelista, dove sono stati rimessi in luce e restaurati ampi frammenti di affreschi bizanteggianti del sec. XIV, con iscrizioni greche, di cui Gaetano Passarelli offre una prima decifrazione. Tutto fa pensare che tale chiesa fosse di rito bizantino.

Alla catalogazione e alle ricerche storico-stilistiche dei monumenti si aggiungono, per merito di Francesco De Luca, Michela Pastore e Regina Poso raccolte di notizie cronologiche, araldiche ed archivistiche, le quali non solo forniscono notizie di prima mano su San Cesario, ma invogliano a ricerche ulteriori, per cui spianano la strada.

Questo volume dunque vale, sia pure entro i limiti della storia locale, come fonte di informazione e come strumento di consultazione.

C. Capizzi S.J.

Michel BALARD, *Gênes et l'Outre-Mer, II: Actes de Kilia du notaire Antonio di Ponzò*, 1360. (= École des Hautes Études en Sciences Sociales, Documents et Recherches sur l'économie des Pays byzantins, islamiques et slaves et leurs relations commerciales au Moyen Age, sous la direction de André GUILLOU, XIII), Mouton Éditeur – Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris-La Haye-New York 1980, pp. 209.

Oltre sette anni fa avemmo il piacere di presentare ai lettori della nostra Rivista un volume del prof. Balard, che era precisamente il primo della collana da lui posta sotto il titolo di *Gênes et l'Outre-Mer* (cfr. OCP, 41, 1975, pp. 503-504). In quel volume si trattava degli atti rogati nella colonia genovese di Caffa negli anni 1289-90 dal notaio Lamberto di Sambuceto; in questo si tratta invece degli atti stilati a Kilia (sulla foce del Danubio) da un altro notaio genovese, Antonio di Ponzò, tra l'11 agosto e il 30 ottobre 1360 (NN. 12-123), ai quali si son fatti precedere 11 atti rogati dallo stesso notaio durante il suo viaggio da Genova verso Kilia: due a Napoli, datati il 16 aprile 1360 (NN. 1-2), e nove a Pera o Galata, datati nei giorni 11-18 giugno 1360 (NN. 3-11).

Impressiona subito la differenza quantitativa tra gli atti registrati o riprodotti *in extenso* nel primo volume e quelli riprodotti in questo: oltre 903 contro 123 appena. Ma tale svantaggio quantitativo si spiega col fatto che, prima di tutto, un gran numero di atti del di Ponzò sono stati editi dal prof. G. PISTARINO (*Notai genovesi in Oltremare. Atti rogati a Chilia da Antonio di Ponzò* [1360-1361], Genova 1971) e, in secondo luogo, questi altri 123 pezzi sono frutto di una scoperta, sperabilmente non unica, fatta dal prof. Balard dopo una ricerca a tappeto, in una busta della seconda serie del fondo dei *Notai ignoti* dell'Archivio di Stato di Genova. In tale fondo furono raccolti, piuttosto alla rinfusa, i resti dei registri di minute notarili salvati dall'incendio che devastò gli Archivi di Genova nel 1684. Partendo dal suggerimento offerto da uno degli atti editi dal prof. Pistarino, che attestava la presenza del notaio di Ponzò a Kilia il 25 ottobre 1360 (mentre il primo atto riprodotto dal prof. Pistarino datava del 27 novembre dello stesso anno), al prof. Balard s'è affacciata l'ipotesi dell'esistenza di atti rogati dal nostro notaio a Kilia nel periodo anteriore a quest'ultima data. La lunga e faticosa ricerca è stata coronata dal successo — probabilmente non definitivo, ripetiamo — che si è concretato nella pubblicazione di questo volume. I suoi 123 atti sono stati conservati in un registro del di Ponzò inserito nella Busta XVIII della serie suaccennata, mentre un foglio di esso era andato a finire, isolato, nella Busta B della terza serie del fondo *Notai ignoti*. Il registro del di Ponzò conteneva in ordine cronologico tutti gli atti rogati da lui a Napoli, a Pera e a Kilia dal 16 aprile al 30 ottobre 1360. Dai fogli mancanti il Balard calcola che il registro ci è giunto privo di una sessantina di pezzi.

Ma questo mazzo di 123 atti, stesi per lo più in forma definitiva, sono di notevole importanza storica, anche se talora sono irti di errori ortografici, grammaticali, e di aggiunte e cancellature, che attestano non solo il modo di lavorare del di Ponzò, ma anche la sua scarsa cultura e preparazione tecnica (cfr. lo studio dettagliato del Balard nelle pp. 13-18). Grazie alla varietà del loro contenuto giuridico e alla concretezza tipicamente notarile nel riferire nomi di uomini, luoghi e cose, gli atti del di Ponzò ci fanno rivivere la vita intensa di un quartiere genovese in un centro commerciale levantino del tardo secolo XIV e ci lascia intuire situazioni politiche, economiche e sociali di buona parte del Levante e del Mediterraneo.

La parte del leone tocca agli atti di prestito a favore dei proprietari di navi o dei loro noleggiatori che si accingevano a un viaggio commerciale: ottenevano un credito in moneta d'argento (i « sommi » genovesi in corso a Kilia) e s'impegnavano a saldarlo per lo più in iperperi aurei in corso nella colonia genovese di Pera o Galata, dieci o quindici giorni dopo l'attracco della nave nel porto di tale colonia; si tratta di ben 57 atti su 123 (cfr. NN. 1, 2, 12, 16, 19, 22, 23, 24, 27, 29 31 35, 36, 38, 39, 48, ecc.). Seguono a distanza gli atti di procura: 19 su 123 (cfr. NN. 4, 5, 7, 9, 20, 26, 32, 33, 40, 51, 52, 63, 88, ecc.). Meno numerosi si presentano i rimborsi e i rilasci di quietanza (NN. 3, 28, 47, 53, 57, 61, 65, 66, 69, 72, 77, 79, 95); i contratti di locazione e noleggio (NN. 11, 13, 30, 78); le dichiarazioni di debiti (NN. 15, 18, 92, 108); le dichiarazioni circa una lite amministrativa fra un console genovese di Kilia e il suo successore (NN. 43, 45, 46); le dichiarazioni di rettifica o cautelative (NN. 44, 62, 92, 100). Soltanto in casi singoli abbiamo la consegna di una figlia illegittima al padre (N. 6), un contratto di servitù (N. 8) e una donazione nuziale (N. 21). Gli atti di compra-vendita sono soltanto 16. Ma fa triste impressione che ben cinque di essi abbiano come « oggetto » delle schiave (NN. 10, 17, 41, 50, 56) e uno riguardi un giovane schiavo russo di 24 anni (N. 62); gli altri hanno per oggetto merci più accettabili: i beni mobili e immobili di un genovese (N. 14), un buon quantitativo di cera (N. 122), o di frumento (NN. 74 e 75), una nave intera o una parte di essa (NN. 25, 42, 76, 99) e, *dulcis in fundo*, notevoli quantitativi di vino toscano (NN. 81 e 107).

Per gli storici sarà particolarmente interessante rilevare che in questi 123 atti 1) accanto ai genovesi si presentano come attori o testimoni anche greci, armeni, ungheresi, veneziani, tartari; 2) compare la testimonianza inequivocabile di una flotta mercantile bizantina, di cui finora non si aveva idea, credendo, come osserva il Balard, che la marina mercantile di Bisanzio fosse sparita nei sec. XI-XII insieme con quella militare.

Si intuisce facilmente che questi documenti sono stati editi dal Balard con cura faticosa, attestata, del resto, dall'introduzione (pp. 9-22), dall'apparato di note che accompagna a pie' di pagina ogni atto e dall'indice generale (pp. 195-209). Ci sembra che tale lavoro sarebbe stato più efficace se si fosse dedicata qualche pagina alle varie

forme giuridiche presenti nei 123 atti e ai vari tipi di misure e di monete che vi si incontrano continuamente. Se si eccettuano i pochi specialisti, i lettori dovranno ricorrere ad altre pubblicazioni per farsi un'idea del valore giuridico e storico-economico di questi documenti. Cosa tutt'altro che facile, normalmente.

C. Capizzi S.J.

Giorgio Fedalto, *La Chiesa Latina in Oriente*. Vol. I, 2ª edizione, Casa Editrice Mazziana, Verona 1981, pp. 671.

La prima edizione di questo volume (a cui ne seguirono altri due nel 1976 e 1978) fu oggetto di una recensione in questa Rivista (OCP, 39, 1973, pp. 512-15); anzi il sottoscritto non solo recensì il secondo volume (OCP, 43, 1977, pp. 467-68), ma dedicò tutto un articolo all'opera intera, occasionato dall'apparizione del terzo (*La Civ. catt.*, 129, 1978, vol. III, pp. 404-10).

Non essendo opportuno ripetere ciò che fu scritto in quelle recensioni e in quell'articolo, ci limiteremo a pochi accenni che mirano, logicamente, quasi solo a presentare questa seconda edizione del primo volume.

Dall'impostazione generale dell'opera si deduce facilmente che il Fedalto si è proposto il compito di rinnovare le pagine dedicate dal noto domenicano francese Michel Le Quien alle Chiese Latine nel suo tuttora indispensabile *Oriens Christianus in quattuor Patriarchatus digestus* (voll. 3, Parigi 1740). Nel concepire questo proposito il Fedalto non poteva sottrarsi, oltre che al peso della raccolta e del rinnovamento dei dati, alle sollecitazioni della problematica teologica, canonica e storico-politica connessa indissolubilmente col « fatto » delle Chiese Latine in Oriente; e ciò, soprattutto in un'epoca come la nostra, molto sensibile alle prospettive dell'ecumenismo. Per conseguenza, egli, già nella prima edizione, premise ai capitoli sulla genesi e la formazione dei patriarcati latini in Oriente (in ordine di tempo: Gerusalemme, Antiochia, Alessandria e Costantinopoli) una serie di « questioni preliminari », raggruppate in quattro paragrafi. Il Fedalto, insomma, oltre alla descrizione del *come* del fenomeno, cercava di cogliere il *perché* di esso, cioè le motivazioni profonde che misero in moto la Cristianità occidentale a intervenire con la crociata e con l'opera missionaria dei Mendicanti nell'Oriente; specie nelle aree dell'Oriente cristiano, dominato quasi tutto da musulmani e bizantini, dove l'intervento occidentale si concretò, fra l'altro, nella creazione di strutture gerarchiche di rito latino, che venivano purtroppo a sovrapporsi o, peggio, a contrapporsi a quelle dei vari riti locali. Il giovane Professore di Padova scorgeva tali motivazioni in una serie di fatti storici, indubbiamente noti ma non sempre debitamente presi in considerazione dalla storiografia moderna: attrazione tradizionale dei Luoghi Santi anche presso i cristiani d'Occidente;

fascino esercitato dall'Oriente grazie al prestigio della sua civiltà non oscurata da invasioni barbariche; seduzione ascetico-mistica esercitata dai monaci e dai Santi orientali, famosi anche in Occidente; presenza latina in Oriente, soprattutto a Gerusalemme e in altri centri palestinesi, dove, fin dal IV secolo sorsero chiese, monasteri, ospizi per pellegrini ed altre istituzioni latine, che, nonostante le più avverse fortune, riuscirono a mantenersi o a rinnovarsi fino alla vigilia della prima crociata; desiderio diffuso e profondo dell'unità delle Chiese cristiane, sia pure, in Occidente, entro la cornice di un primato romano (il Fedalto in questa edizione preferisce dire « preminenza romana »), concepito secondo la visione ecclesiologica elaboratasi lungo le polemiche iconoclastiche, gli scismi di Fozio e di Cerulario, le lotte per le Investiture, la riforma gregoriana, che precedette di poco la prima crociata.

In questa seconda edizione le « questioni preliminari » sono state spostate e incorporate nel secondo e nel terzo capitolo; oltre a ciò, sono state arricchite di altri quattro paragrafi, per cui il loro spazio da 27 s'è esteso a 46 pagine (pp. 44-89): segno della profonda elaborazione a cui il Fedalto le ha sottoposte allargando le sue ricerche ed approfondendo le sue riflessioni.

Sappiamo che qualche recensore scorse in tali « questioni preliminari » scarso riguardo verso l'Oriente Cristiano o, peggio ancora, un tentativo di voler giustificare l'operato dei crociati a spese delle Chiese orientali. A nostro avviso, salvo qualche inesattezza e qualche imperfezione espressiva, si tratta di malintesi d'origine emotiva: a chi legge le 27 pagine della prima edizione (e capisce l'italiano come si deve) un tale atteggiamento apologetico o polemico non si presenta affatto. Perciò, a parte certe correzioni di particolari marginali e certi ritocchi formali, il Fedalto in questa seconda edizione non aveva nessuna tesi precostituita da ritirare o correggere; neppure alla luce degli studi apparsi tra il 1973 e il 1981. Ed è quello che egli ha fatto, come appare da questa nuova esposizione allargata ed approfondita, come pure dalla « Conclusione », che è stata ristampata senza nessun ritocco (pp. 593-95).

Se passiamo dalle prospettive e interpretazioni storiche all'esposizione dei dati, gli arricchimenti rispetto alla prima edizione sono forse più importanti. Già il semplice confronto esteriore dà un'idea della differenza. Sottraendo i due capitoli della prima parte che sono la riedizione suaccennata delle « questioni preliminari », si possono contare ben 11 capitoli e 10 paragrafi nuovi, sicché nella prima edizione il volume risultava di 526 pagine, mentre nella seconda ne comprende 671; questo aumento materiale sarebbe stato maggiore, se il libro, mantenendo lo stesso formato, fosse stato ristampato con lo stesso corpo di lettere e non con uno più piccolo. L'uso di nuove fonti di prima mano e degli studi apparsi dal 1973 in poi hanno permesso al Fedalto l'acquisizione di nuovi dati sulle diocesi latine già trattate nella prima edizione o la trattazione delle sedi di intere province ecclesiastiche, delle quali aveva fornito notizie scarse o fugge-

voli: vedi i capitoli o i paragrafi dedicati al patriarcato d'Antiochia e le sedi dipendenti (pp. 165ss.), alla gerachia di Gerusalemme (pp. 210ss.), all'archidiocesi di Tessalonica e ad Atene (pp. 287ss.), all'archidiocesi di Corinto e alle chiese latine dei domini veneziani e dei possessi genovesi (pp. 415ss.), ai monasteri e conventi latini, come pure agli ecclesiastici latini « in partibus infidelium et schismaticorum » (pp. 465ss.).

Scorrendo queste pagine dense di notizie d'ogni genere e irte di citazioni erudite, si potranno congetturare altri arricchimenti, data la possibilità di scoprire nuove fonti in un campo di ricerca tutt'altro che esaurito; ma non si potrà misconoscere il contributo decisivo apportato da quest'opera, che, nel settore specifico, si rivela sempre più indispensabile.

C. CAPIZZI S.J.

Iconologia

Egon SENDLER, *L'icône image de l'invisible*. (= *Christus*, 54), Desclée de Brouwer, Paris 1981, pp. 252.

Le pubblicazioni sulle icone, specie negli ultimi anni, sono numerose. In gran parte sono riproduzioni di immagini. Possiamo congratularci per il fatto che la tecnica di riproduzione diventa sempre più perfetta. Varie sono riprodotte anche in questo libro e l'autore, che è insieme artista, sa scegliere egregiamente.

Ma, accanto a queste riproduzioni, sempre più belle, di iconi, esiste ora, nelle librerie, una quantità di trattati che vogliono aprire all'uomo occidentale le porte di un mondo sconosciuto. Sono per lo più a buon mercato e superficiali. Nello stesso tempo i lettori occidentali si interessano sempre più all'aspetto teologico dell'icona. Da ciò viene la popolarità dei saggi di L. Uspenskij, di P. Evdokimov, degli studi di V. Onasch, etc. Infine, parecchi desiderano imparare a dipingere icone, o almeno a lasciarsi ispirare da esse.

L'autore del presente libro ha già insegnato per anni la tecnica pittorica delle iconi e ci offre qui il frutto della sua lunga esperienza pittorica e didattica. Per tale motivo il suo libro è unico fra tanta bibliografia iconografica degli ultimi anni.

Egli parte dalla persuasione che si devono inserire « gli elementi estetici » dell'icona nel loro contesto storico e teologico. Lo fa brevemente, perchè lo scopo del libro non gli permette di entrare in tutti i dettagli. Qualche sua spiegazione teologica è forse meno convincente. L'autore propone, per esempio, un perchè teologale alla proibizione delle immagini nell'Antico Testamento. Il pericolo non sarebbe tanto quello dell'idolatria, ma piuttosto il fatto della corruzione della natura umana dal peccato. « La natura umana, e con essa tutta la creazione, non possono essere immagini sacre perchè, per mezzo del peccato di Adamo, esse si sono separate dalla creazione. In questo stato di separazione, l'immagine non ha più relazione con il creatore: essa esprime una falsa realtà che diventa idolo. I Cherubini, al contrario, non sono toccati da questa separazione proveniente dal peccato; sono gli spiriti fedeli a Dio e quindi possono figurare come protettori sull'Arca dell'Alleanza » (pag. 14). Ci chiediamo se gli esegeti spieghino veramente così il testo dell'Esodo (20,4). A dire il vero, il Vocabolario della teologia biblica di X. Leon-Dufour da un'interpretazione piuttosto diversa, con un'altra concezione della voce « immagine ». La stessa idea, del resto, è espressa, come da altri Padri, da Minuzio Felice: « Quale altra immagine potrebbe rappresentare Dio se non l'uomo, fatto ad immagine di Dio? » (PL 3,339A).

Ma il vero valore dello studio consiste nello spiegarci gli *elementi estetici* dell'icona: le strutture geometriche del quadro, le proporzioni del corpo umano, le leggi della prospettiva, i colori, la luce. L'A. scende poi a problemi del tutto pratici: la preparazione tecnica del legno, l'uso dei colori, della doratura, descrivendo quindi le singole fasi della esecuzione dell'immagine. Ciò che leggiamo è frutto di studi e di esperienze personali, riassunte in frasi succinte e perspicue.

Sul simbolismo dei colori, siamo pienamente d'accordo con l'autore che è impossibile stabilire un canone fisso. Eppure ci sembra che l'A. incorra, a causa della sua prudenza, in una certa contraddizione. Da una parte sa che è necessario dare un significato teologico anche ai diversi colori; dall'altra, nel tentativo di risolvere questo problema, risale a fonti troppo lontane, quando la « teologia delle icone » non esisteva. Le sue indicazioni in proposito rimangono quindi vaghe.

Quanto alla stampa, sappiamo bene che difficoltà costituiscano per i tipografi dei paesi latini i nomi ed i termini slavi; perciò qualche errore è perdonabile. Nel libro però ce ne sono troppi. Alcuni non sono altro che errori veri e propri (per es. isku*v*stvo, p. 235, obs*ts*estvo, ibid; hudozevst, ibid.), altri costituiscono incoerenze nella trascrizione (per es. il genitivo russo è qualche volta trascritto secondo la lettera: -go, altrimenti secondo la pronuncia: -vo; l'autore Raushenbah, di pag. 234, diventa a pag. 118 Rausenbah; Zegin della pag. 125 diviene Zeguine a pag. 235).

Va da sè che questi piccoli rilievi critici non vogliono diminuire il valore del libro, che sarà certamente apprezzato dal largo pubblico che gli auguriamo.

T. ŠPIDLÍK, S.J.

Liturgica

Paul F. BRADSHAW, *Daily Prayer in the Early Church.* (= Alcuin Club Collections No. 63), SPCK, London 1981, and Oxford University Press, New York 1982, pp. x+191.

A new history of the origins of the Liturgy of the Hours is a major event in the field of liturgiology. J. D. CRICHTON (*The Prayer of the Church*) has called the history of the Divine Office "a difficult and complicated matter not yet fully elucidated" (p. VII), and adds, "No department of liturgical studies is so complex and in some matters so obscure as the history of the divine office" (p. 29). Perhaps that is why Bradshaw's study is the first major history of the office to appear since the effective acceptance of the distinction between cathedral and monastic liturgy. B's book would be important simply for its attempt to review the history of the office in the light of the cathedral-monastic paradigm. In liturgiology as in any other field, knowledge advances not so much by the discovery of new facts as by a new explanation of those already known, by the creation of new systems, the organization of already available data within a new intelligibility framework. The chief interest of B's book lies in his attempt to do just that: effect a paradigm shift in certain important aspects of "received theory". In addition, B's views will be of special interest to readers of OCP/OCA. For his frequent references to the opinions of "continental scholars" usually turn out to mean views Juan Mateos S.J. first elaborated and published at this Pontifical Oriental Institute.

In this regard, I was dismayed to read: "...since the majority of more recent research has been undertaken by continental scholars and their findings nearly all buried in the pages of learned journals in foreign languages, they have up to now been effectively inaccessible to most English speaking students" (p. IX). Can anglophone liturgical scholarship be so insular? B is not, after all, talking about arcane publications in Albanian, but about articles largely in French, appearing in major international scholarly journals!

I won't delay over the pre-history of what emerges as a true Liturgy of the Hours everywhere in the late 4th century. B covers the origins of this public office in chapters 1-3, comprising the first half of his study. Chapter 1 sets the tone of the book by presenting a far more nuanced and complex picture of Jewish prayer-times in the NT period than one usually sees in Christian literature. As B shows, one simply cannot postulate a basic pattern of two daily temple sacrifices morning and evening, paralleled by two private prayer-times morning and evening, which in turn lead to two chief Christian hours of morning praise and evensong. Instead we see a mixed pattern: a *twofold* recitation of the Shema' morning and evening, which in rabbinic circles is joined to a *threefold* daily private prayer, the additional prayer-time being at the ninth hour, a pattern that may have arisen from a shift of the evening hour of temple sacrifice from twilight to 3:00 PM. When we add to this the Essene uses as well as the Therapeutic practices described by Philo; then the evidence of Dan 6:10, Ps 55/56:17, II Enoch 51:4; and finally the NT and early Christian testimony to a threefold morning-noon-evening system in Judaism in the NT period; then the Jewish precedents for Christian prayer-times appear more muddled than they are sometimes made to seem.

Unfortunately, this chapter also introduces the reader to the book's stylistic flaws. Paragraphs are often endless, and although the chapters fall into clear divisions, not a single subtitle is given to facilitate the reader's progress through such a dense and highly technical maze of material.

Much of chapter 2 is devoted to NT prayer *forms* rather than prayer *times* — an area by and large neglected in studies of the office. Especially welcome is B's stress on both the anamnetic/eschatological dimensions of early Christian prayer, and his rejection of any "liturgical dualism" between an "eschatological liturgy" and a "liturgy of time" (p. 39): "For the observance of fixed times of prayer, far from being opposed to the expectation of an imminent *parousia*, was on the contrary the very expression of it..." B's scepticism concerning the usual prejudice that the prayer of hours always meant psalmody (pp. 43-45) is also justified for this early period, though his argument (p. 45) from the small number of psalms in the 4th-century cathedral offices is unconvincing, since these offices were developed long after the anti-gnostic reaction to heretical *psalmoi idiotikoi* had stimulated a greater use of biblical psalms in Christian worship. If B wishes to use 4th-century arguments here he should have consulted the work of Veilleux on the Pachomian office.

Chapter 3, on the 2d and 3d centuries, challenges the accepted thesis that the primary stratum of the daily office was the *legitimae orationes* morning and evening, to which the other hours were later added. I think the attack succeeds, but only in part. B is surely right in rejecting interpretations of the Alexandrine sources that try to fit Clement and Origen, or the *Didache* for that matter, into a later 3d-6th-9th hour pattern (pp. 47-50). He is right, too, in discerning instead a pattern of morning-noon-evening, then night, with strongly eschatological dimensions, in the early Alexandrine sources (pp. 57ff). But the often maverick character of the Egyptian tradition must lead one to question this as the "first pattern of daily prayer which is encountered at this period" (p. 57), to which B assigns "an apostolic origin" (p. 59). As an alternative to the accepted theory that originally there were two "obligatory" prayer times morning and evening to which were later added four "private" hours (3d, 6th, 9th hours and at night), B proposes that the original schema was prayer morning-noon-evening-night, to which first the 9th hour was added as an outgrowth of the service that concluded

the fast on Wednesday and Friday. Terce was added later to round things off. B supports his thesis from Egeria's witness for Jerusalem (Egeria 24:2-3, 25:5, 27:3) where there is no terce except during lent.

As B points out, the two daily *"legitimae orationes"* theory is based on but two texts, so there is indeed scant evidence in the first three centuries for singling out from among the several private times of prayer two "cardinal" morning and evening hours. But I do not see why it is less plausible, especially in the light of later developments, to consider the witness of Tertullian, *De oratione* 25.5 — which is, after all, contemporary with the 3d-century Alexandrine sources — as reflecting the normal evolution, with the Alexandrine evidence as aberrant. This is especially true in view of comparative liturgy: early Egyptian monastic sources of the 4th century have only two hours of prayer, at the beginning and end of the monks' day.

Here I think we have our finger on the basic weakness of B's study: his failure to appreciate the nature and force of the argument from comparative liturgy. Scholars give such weight to Tertullian because they perceive the pattern of two, and only two, universally obligatory hours of daily prayer, morning and evening, still reflected in the pure monastic sources of both Upper and Lower Egypt, as well as in the pure cathedral office just about everywhere from the end of the 4th century. It is precisely *this* confluence of evidence that leads one, when faced with the two obviously divergent patterns, to opt for the Tertullian/Cyprian model as representative of the mainline development over against the slightly different paradigm in the earliest extant Alexandrine sources. So the "two cardinal hours" hypothesis does not rest upon a couple of texts, but upon a trajectory that passes from the Jewish tradition to that which emerges late in the 4th century just about everywhere we have evidence. When one sees two main hours in temple and synagogue, and, later, two main hours in cathedral usage everywhere, then to interpret the admittedly few intervening texts in continuity with this trajectory is a perfectly reasonable hypothesis. Such argumentation is not a precariously balanced one-legged stool, but more like the two poles of an electrode, and comparative liturgy attempts to make the current bridge the evidence-gap between the two terminals. However, B does us a service in questioning our tendency to turn last year's hypothesis into today's certainty, thereby ignoring the Alexandrine sources or, worse, forcing them into a pattern they clearly do not fit. And I welcome B's original and not at all implausible new hypothesis to explain the origin of the "little hours".

The second half of B's study, devoted to 4th-century developments, also has refreshing new solutions to offer. Curiously, however, B fails to challenge the one point on which recent research has clearly superceded Mateos' synthesis. In his treatment of the Egyptian monastic office (pp. 95ff) B relies on van der Mensbrugghe, and on the usual Egyptian sources (Cassian, Palladius) that express the "rule of the angel" legend. B seems unaware of the work of Armand

Veilleux (*La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle.* Studia Anselmiana 57, Rome 1968), which has totally revolutionized not only the received theory but also van der Mensbrugghe's modifications of it, concerning *an* Egyptian monastic tradition. Veilleux has demonstrated that there were at least two traditions of monastic prayer in 4th-century Egypt, and that, *pace* Cassian, one cannot treat them *per modum unius.*

In addition to this lacuna in his treatment of the Egyptian material, I think this part of B's book also shows signs of the already-noted myopia regarding the comparative liturgy method. Apropos of Ps 140/141 in cathedral vespers B says:

> It has become accepted among recent continental scholars that a twofold tradition is to be discerned in the cathedral office, the Jerusalem, where several psalms were included each day in the evening office, and the Antiochene, where in contrast there was only one evening psalm. This theory depends to a considerable extent upon the fact that both Chrysostom and the *Apostolic Constitutions*, our sole witnesses to the Antiochene tradition from this period, would identify only one psalm in their description of the offices. Nevertheless, they do not explicitly deny that there were others, and scholars tend to assume that there were others unmentioned in the case of the morning office (i.e. Pss 51, 148-150). Thus it would seem to be unwise to be too dogmatic about the difference of the contents of the evening office at Antioch from those elsewhere. The explicit mention of the particular morning and evening psalms may simply indicate that these were the only elements firmly fixed at this stage and that there was a certain amount of flexibility about the rest. (p. 83).

Now assuredly one must eschew dogmatism where evidence is so scant. But two witnesses for the same tradition at the same time is, for the 4th century, an *embarras de richesses*! Furthermore, the theory that there was but one cathedral vesperal psalm at Antioch and more than one in the hagiopolite tradition is not an hypothesis standing on one leg only. Like all comparative-liturgy theories it is not one pole, but a hypothetical bridge between two known poles in each instance: 1) Egeria in Jerusalem around 384 AD with plural vesperal psalms, *and* later vesperal offices of hagiopolite provenance that evince the same; and 2) Chrysostom and the *Apostolic Constitutions* at about the same time in Antiochia with only Ps 140/141 at vespers, *and* the now defunct Antiochene-type cathedral vespers of the Great Church that also has only this vesperal psalm. To fail to see the suasiveness of such a connection is to make almost all hypothetical liturgical reconstruction impossible. Ironically, B does not approach with the same scepticism other theories that have far less substantial evidence supporting them — for example his derivation of the light-service of lucernarium from Jewish rather than pagan usage (p. 76).

B gives the kaleidoscope one more turn when he treats the question of lauds (pp. 82, 103, 108-110), rearranging the pieces of accepted patterns by attempting to rehabilitate an hypothesis already cogently argued by J. Froger 30 years ago (*ALW* 2, 1952, 96-102). According to this theory, Pss 148-150 are not the pristine core of cathedral morning praise later adopted by the urban monks into their mixed office. Rather, they are a later addition to the cathedral morning office, borrowed from monastic usage where they were simply the last three psalms of the psalter read in its entirety each night at the nocturnal vigil.

This question is too complex to be treated adequately here; I hope to devote a special study to it shortly. Suffice it to say that B's view has merit, but his remark that the opposite view "rests upon nothing stronger than constant repetition by successive scholars" (p. 109) is unfair. It is also quite simply untrue, for there are arguments in favor of the thesis B attacks. But here again it is a question of the cogency of comparative liturgy, and B's new challenge to the received theory has succeeded in exposing it as actually weaker than was once thought. So the whole question of the relation between lauds and nocturns needs to be reexamined.

Meanwhile, though B's book opens old questions and poses new ones that still await a definitive answer, it is without doubt one of the most stimulating and important studies on the history of the office in years.

R. Taft S.J.

Jacques Isaac, *Al-Quddās al-Kaldānī. Dirāsah Taqsiyyah Taḥliliyyah* (Titre français: *La messe Chaldéenne. Etude historique*). Al-Adib press, Baghdad (Iraq) 1982, pp. 211+12.

Voici un livre qui comble un grand vide et qui peut faire un grand bien. Pour la première fois nous avons entre les mains une étude en arabe de l'ensemble de la messe chaldéenne. Même s'il ne se présente pas comme une recherche technique adressée aux spécialistes, le livre profite néanmoins des données historiques et des conclusions scientifiques les plus sûres en recourant soit aux textes édités soit aux manuscrits. Aussi parvient-il à allier la fidélité scientifique et le souci pastoral. Préfacé par S. B. Paul II Cheikho, patriarche de Babylone des Chaldéens, qui le recommande et en dit le mérite, le livre aborde en une première partie un ensemble de questions préliminaires; il poursuit en une deuxième partie l'étude de la messe proprement dite. La première partie (p. 15-58) commence par la Bibliographie donnant les sources et les études récentes en arabe et en langues européennes, suivie d'un lexique de termes liturgiques chaldéens. L'Auteur présente ensuite les sources (Commentaires, Collections canoniques, manuscrits, etc.) qui ont servi de base

à son travail, il décrit l'architecture de l'église et conclut par un résumé des différentes sortes de célébrations eucharistiques. La deuxième partie (p. 59-206) étudie le texte de la messe réparti en deux sections principales: la Liturgie de la Parole, avec un appendice qui en trace brièvement l'évolution historique, et la Liturgie de l'Eucharistie. Le texte adopté est celui de 1936 et l'étude se limite à l'Anaphore d'Addai et Mari. Il eût été pourtant préférable d'adopter le texte réformé et officiel de 1971 qui représente un progrés certain. Il aurait fallu aussi tenir davantage compte de la 2e et 3e anaphores attribuées respectivement à Théodore et à Nestorius, qui se trouvent dans l'éd. de 1936. L'A. étudie chaque partie de la messe en en donnant une traduction arabe fidèle, et en l'analysant du point de vue textuel, historique, liturgique et spirituel. Le lecteur y verra bien le sens des textes et des rites, leur évolution et leur portée pratique. Cette partie se termine par un appendice sur le rite du pardon (sujet de la thèse de l'A. dans notre Institut), sur le Canon Dḥilat (Terribilis), le baiser de paix après la communion et le pain bénit (eulogia). Le vol. se termine par la table des matières et une préface de l'A., toutes les deux en français; aussi le lecteur occidental se rendra-t-il compte du contenu du livre. La présentation, l'impression et la mise en page sont soignées. Nous ne pouvons donc qu'aprécier l'effort déployé par le P. Jacques et recommander vivement son ouvrage, bel exemple de la science mise au service du bien spirituel des fidèles.

P. Yousif

A. G. Martimort, *Les diaconesses. Essai historique.* (= Ephemerides Liturgicae, Subsidia, 24), Roma 1982, pp. 277.

Il ministero liturgico delle donne nella Chiesa è stato oggetto, prima che di dibattiti più o meno provveduti e/o di moda, di una seria e lunga tradizione di studi eruditi, iniziata in un certo senso già con i tentativi medievali di interpretare i testi antichi, canonici e non, concernenti le 'diaconesse', ma specialmente attenta a partire dalla grande filologia moderna applicata agli studi liturgici, fino agli ultimi importanti contributi di A. Kalsbach (1926; 1957) e di G. Gryson (1972) e C. Vagaggini (1974). L'Autore ha ripreso in esame tutta la questione, analizzando attentamente le fonti canoniche, liturgiche, teologiche e giungendo a conclusioni che ci sembrano chiare e fondate. Un primo dato fondamentale che emerge dalle ricerche di Martimort è che il termine 'diaconessa' (o equivalente) ricopre campi semantici profondamente diversificati a seconda delle aree geografiche e delle epoche: esso può indicare vedove che scelgono la vedovanza come stato di vita speciale, superiore di comunità religiose femminili, donne incaricate di collaborare con la gerarchia ecclesiastica nell'opera — difficile nella civiltà antica per un uomo — di accostamento delle donne per evangelizzarle, oppure incaricate

di coadiuvare il battezzatore uomo (prete o vescovo) nell'amministrazione del sacramento, che richiede la nudità integrale, alle donne in epoca paleocristiana (questo uso è attestato solo in Oriente); la parola può anche indicare la moglie di un diacono. L'età per l'ammissione al titolo, spesso puramente onorifico, varia anch'essa, e sensibilmente. Un secondo dato importante è che non tutte le chiese hanno conosciuto l'istituzione, se così può chiamarsi; in ogni caso, c'è totale concordia su un punto: nessuna chiesa ha visto nelle 'diaconesse' dei membri di una gerarchia ecclesiastica. Le eventuali funzioni (para)liturgiche affidate a queste donne non hanno mai avuto a che vedere con le funzioni svolte dai diaconi maschi ordinati, così come manca un rituale vero e proprio di ordinazione nel senso specifico e tecnico della parola. Infine, ogni ruolo delle 'diaconesse' cessa di fatto, tanto in Oriente quanto in Occidente (che le ha conosciute ancora più sporadicamente), con il primo millennio cristiano. Le tracce successive sono in sostanza pura e semplice trasmissione di testi liturgici antichi cui non corrisponde più da tempo una effettiva prassi, nemmeno quella pur così limitata cui si è appena accennato. Il caso delle eremite certosine è in sostanza tutt'altra cosa.

La ricerca del M. è filologicamente precisa e condotta con finezza e acribia nell'uso delle fonti, spesso manoscritte. Dopo una Introduzione sui primi due secoli del cristianesimo (pp. 13-28), una prima parte dell'opera analizza la presenza delle diaconesse nelle chiese di lingua greca e in quelle di lingue orientali (capp. II-VIII: pp. 31-184); la seconda parte è riservata alla chiesa latina e diaconesse (capp. IX-XII: pp. 187-243). Segue una conclusione (pp. 245-254), accompagnata da vari, accurati indici (pp. 255-277). All'inizio dell'opera è presente una lista di collane e opere indicate con abbreviazioni (pp. 10-12); sarebbe stata utile una bibliografia registrata a parte, essa è però abbondantissima nelle note.

L'opera del M. ci sembra importante da due punti di vista: per il suo valore storico-scientifico e per il contributo di sobrietà intellettuale che può arrecare ad un dibattito sul problema, oggi spesso dibattuto, della accessibilità alle donne dei ministeri ordinati, accessibilità per la quale la storia della tradizione liturgica delle chiese antiche e medievali non pare porga agganci resistenti.

M. Paparozzi

Π. Κ. Χρηστου, *Θεολογικὰ μελετήματα*, 4. *Ὑμνογραφικά*. (Πατριαρχικὸν Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν), Θεσσαλονίκη 1981, pp. 289.

In questo quarto volume dell'edizione completa dei suoi studi teologici il prof. Christou ha raccolto i lavori che ha dedicato all'innografia bizantina nell'arco di un trentennio. Se si prescinde dai due articoli che portano rispettivamente i numeri 2 e 5 della presente

raccolta, datati il primo al 1981 e il secondo al 1976 e qui per la prima volta pubblicati (*On the Origin of Ancient Christian Hymnography*, pp. 73-87; *Ὁ χορικὸς ὕμνος εἰς τὴν ἀρχαίαν Ἐκκλησίαν*, pp. 121-134), tutti gli altri pezzi erano già pubblicati, sia prevalentemente in vari numeri di « Κληρονομία », sia altrove. Gli articoli sono i seguenti: 1. *Ἡ ὑμνογραφία τῦς ἀρχαϊκῆς Ἐκκλησίας* (= « Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης » 4 [1959]) (pp. 15-69); 3. *Τὸ ἔργο τοῦ Μελίτωνος περὶ Πάσχα καὶ ἡ ἀκολουθία τοῦ Πάθους* (= « Κληρονομία » 1 [1969]) (pp. 91-103); 4. *Τὸ Ἆισμα τὸ καινὸν κατὰ Κλήμεντα Ἀλεξανδρέα* (= « Κληρονομία » 9 [1977]) (pp. 107-117); 6. *Ἡ γένεσις τοῦ κοντακίου* (= « Κληρονομία » 6 [1974]) (pp. 137-214); 7. *Ἐκδόσεις καὶ μελέται περὶ τῶν κοντακίων τοῦ Ῥωμανοῦ* (= « Κληρονομία » 9 Β' [1977]) (pp. 217-227); 8. *Ὁ μέγας κανὼν τοῦ Ἀνδρέου Κρήτης* (= « Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς » 33-34 [1950-1951]) (pp. 231-275); 9. *Ἡ προσφορὰ τῆς κτίσεως* (= *Χαριστήρια εἰς ... Μελίτωνα*, Θεσσαλονίκη 1970) (pp. 279-286).

Come si vede, l'ordine che è stato scelto dall'autore è un ordine sistematico, non cronologico: dalla trattazione di problemi generali (nn. 1 e 2) si passa ad esaminare figure e questioni singole in ordine di successione storica (nn. 3-9). Avremmo forse preferito una disposizione cronologica, che avrebbe più chiaramente rappresentato le tappe di una ricerca condotta per vari decenni con impegno e abnegazione.

Trattandosi di scritti per la quasi totalità pubblicati da tempo, non è questa la sede per una discussione metodica dei problemi con i quali Christou si misura. Si possono però evidenziare alcuni *Leitmotivs* della ricerca del bizantinista di Salonicco e ci si può soffermare un momento sulla non definitività, ci sembra, delle risposte da lui date ai problemi presi in esame.

Su due punti Christou ripetutamente insiste: contro l'opinione prevalente da circa un secolo tra gli studiosi (che sono per la maggior parte non greci e non ortodossi, sottolinea più volte l'Autore), a lui non pare si possa accettare la derivazione dell'innografia e del canto sacro cristiani (greci) dalla prassi liturgica sinagogale; così pure non sarebbe accettabile, per Christou, la derivazione della *forma* poetica del kontakion dai precedenti siriaci, testimoniati da quanto si sa di Bardesane e Armonio (III sec.) e specialmente di Efrem (IV sec.). Senza voler entrare nella discussione, rileviamo qui alcuni singolari procedimenti « logici » di cui Christou si serve e che lasciano almeno perplessi. Siccome (pp. 18-19) le *Scripturae* che, secondo la testimonianza di Tertulliano, *leguntur* nel culto cristiano (*De anima*, 3), sono evidentemente l'Antico Testamento e questo, come è noto, comprende i Salmi (davidici), si deduce che i Salmi biblici (davidici, appunto) erano solo *letti*, e che perciò i *psalmi* che, sempre secondo Tertulliano, *canuntur*, non possono essere i Salmi biblici. Ma Tertulliano, anche nel caso che i Salmi biblici venissero cantati, avrebbe potuto forse esprimersi altrimenti? Le *Scripturae* sono *tutta* la Bibbia,

e certo tutti gli altri libri biblici non venivano cantati: ma ciò non prova nulla a proposito dei salmi. Sarebbe come concludere che, data la formula con cui nella Liturgia greca (anche attuale) viene annunciata la declamazione cantata del Vangelo (Ἐκ τοῦ κατὰ Δ. ἁγίου Εὐαγγελίου τὸ ἀνάγνωσμα), siccome ἀνάγνωσμα vuol dire semplicemente *lettura* e quella che viene eseguita dal diacono subito dopo *non è* una « lettura » normale, il testo che viene *cantato* non è il Vangelo! Si sfiora poi il paradosso ideologico quando si sostiene (p. 20) che Paolo, nella sua avversione alla Legge, non poteva consigliare ai cristiani di cantare i Salmi biblici (parte della « Legge »!), e che perciò i « salmi » di cui parla spesso l'apostolo non sono quelli ebraici. Con lo stesso criterio, Paolo stesso non avrebbe dovuto citare ad ogni momento l'Antico Testamento, come invece fa sempre. O si deve forse concludere che la prassi immemoriale della chiesa ortodossa (come di quella romana) di cantare i Salmi di David costituisca una sostanziale infedeltà alle intenzioni dell'Apostolo? Così pure, suscita meraviglia trovare in un articolo scritto nel 1959 (il n. 1) l'affermazione che tra i Salmi del Vecchio Testamento e le creazioni poetico-liturgiche della Chiesa cristiana (a partire dal *Benedictus*, dal *Magnificat* etc.) non si conosce nessuna poesia liturgica ebraica che rappresenti un ponte di passaggio. Le scoperte di Qumrân, che hanno portato alla luce un'intera raccolta di Inni (non biblici) dimostrano il contrario. L'*editio princeps* del testo ebraico degli Inni qumranici (*liturgici* per la setta: è convinzione di Reicke, Vermes, Holm-Nielsen) è del 1954 (E. L. SUKENIK, *'Ôṣar ha-m^egillôth ha-g^enûzôth*, Yerushalayim 1954): non è richiesto che un bizantinista legga l'ebraico, ma che sia informato di un fatto così rilevante in rapporto al problema di cui si occupa parrebbe una necessità imprescindibile...

Christou protesta (p. 51) contro i « preconcetti razziali e religiosi inconsci » degli studiosi che sostengono l'origine « semitica » della poesia liturgica cristiana (che il precedente siano i Salmi *ebraici* o la poesia *siriaca cristiana* non fa differenza per Christou in questo contesto): ma vista l'insistenza con cui egli sottolinea l'origine israelitica di molti dei (maggiori!) studiosi della poesia e della musica bizantina (Maas, Wellesz) (pp. 15-16, 219, 224 ...), sorge il sospetto che chi nutre tali pregiudizi o « preconcetti » è, se mai, l'Autore.

E il rigore filologico non sempre è privo di cedimenti. Ad esempio, nell'articolo n. 3 Christou elenca molti « paralleli » tra passi dell'Omelia pasquale di Melitone di Sardi e gli *Antiphôna* del Venerdì Santo. Purtroppo tali paralleli (pp. 98-99) sono, come avrebbe detto Eduard Fraenkel, *Scheinparallele*: si tratta di echi biblici il cui ricorrere in due testi che trattano dello stesso tema (obbligato) non dimostra alcuna parentela genetica di un testo con l'altro. Non solo: quello che importa è il contesto *continuo*; ora, i « paralleli » agli *Antiphôna* sono sparsi qua e là in Melitone, mentre il testo degli *Antiphôna* è compatto, essendo strutturato secondo princìpi evidentemente diversi. Ancora: i mezzi « armonici » della retorica antica usati da Melitone (p. 101) sono qualcosa di sostanzialmente diverso dall'isosillabismo e dall'omotonia, elementi *costitutivi*, insieme ad altri, del kontakion, che dovrebbe trovare una delle sue *Urformen* in Melitone.

Per quanto riguarda la derivazione del kontakion dalle forme siriache (W. Meyer, Th. M. Wehofer etc.), derivazione comunemente accettata, Christou ragiona in sostanza così (pp. 173 ss.): ci sono inni cristiani in greco fin dal I sec., mentre le forme siriache che si suppone anticipino il kontakion risalgono al III e IV sec.; dunque non c'è bisogno di pensare, per il kontakion greco, a precedenti siriaci, esistendone di greci. Il fatto è — dimentica Christou — che gli inni greci dei primi secoli *non* presentano affatto le caratteristiche *formali* proprie del kontakion (struttura strofica fissa, isosillabismo, omotonia etc.), mentre queste caratteristiche *sono presenti* negli inni siriaci « efremiani » (essi anzi, privi come sono di proemio e con un efimnio staccato da legami di senso con le strofe, potrebbero appunto rappresentare una forma leggermente più arcaica di quello che sarà il kontakion greco maturo). Difatti Christou non riesce a citare — pur trascrivendo per intero inni greci dei primi secoli (pp. 188-214) — un solo testo che abbia le reali caratteristiche del kontakion, in specie l'isosillabismo e l'omotonia, e lo stesso Christou è ripetutamente costretto ad ammetterlo (pp. 190-191, 193, 201). L'unico testo che è davvero rispondente ai requisiti del kontakion è il kontakion su Adamo, che risale a poco dopo la metà del *V secolo*. Ma allora è proprio necessario rifiutare l'influsso dei testi siriaci del *III-IV secolo*? Né vale la pena di far notare (p. 176) che gli inni di Efrem non erano destinati al culto liturgico, perché nemmeno l'inno di Metodio di Olimpo o degli *Acta Ioannis* e simili lo erano (e Christou deve pur ammetterlo: p. 184), oppure sfruttare il disaccordo tra gli studiosi, incerti a quale delle tre forme poetiche siriache ricollegare il kontakion (*memrâ, madrasâ, sûgîtâ*), per negare in blocco l'ipotesi « siriaca ». Avrà piuttosto ragione K. Mitsakis (citato a p. 176, nota 83, per dissentire da lui), che vede in tutte e tre le forme elementi di influsso sul kontakion bizantino. Quello che non sembra sia chiaro a Christou è il fatto che una *forma* letteraria possa derivare da un'altra senza che ciò voglia dire automaticamente sminuire l'eccellenza poetica o la perfezione stilistica della forma letteraria posteriore. Nella fattispecie, quali che siano i precedenti storici del kontakion di Romano, la grandezza del principe dei melodi non ne resta in alcun modo scalfita.

Per quanto concerne, infine, la questione strettamente musicale, Christou si limita ad osservare che non si può confrontare la musica ebraica, nota solo dalla prassi recente, con l'antica musica bizantina (pp. 63-67): se mai, il rapporto di derivazione andrebbe invertito. È bensì vero che solo negli ultimi cento anni si è provveduto a mettere per iscritto parte del patrimonio musicale tradizionale delle sinagoghe, ma è altrettanto vero che il tradizionalismo di tale patrimonio è grande. Non solo: i raffronti *concretamente* musicali di E. Wellesz non si confutano con affermazioni generiche, tanto più

che è ben noto che formule di intonazione profondamente affini ad alcune ebraiche ritornano in tutte le antiche famiglie di musica liturgica, come per esempio nel canto ambrosiano e anche in quello romano, e non è pensabile che la sinagoga si facesse influenzare dalla Chiesa proprio nell'ambito del culto. Al limite estremo, eventualmente, bisognerà pensare ad un fondo di « dialetti » dello stesso linguaggio musicale mediterraneo che riaffiora (se indipendentemente o con rapporti reciproci può essere in un certo senso secondario) in diverse aree culturali contigue (non va esclusa quella araba). Il che sarebbe, in ogni caso, tutt'altra cosa dall'ipotizzare improbabili influssi della musica sacra greca su quella ebraica: e, ritorcendo l'obiezione di Christou, si potrebbe osservare che anche in quest'ultima tesi la distanza cronologica sarebbe un ostacolo serio...

In conclusione, se l'ipotesi dell'origine sinagogale-siriaca del canto sacro bizantino non risolve tutte le difficoltà, certo la sua negazione radicale apre più problemi di quanti ne risolva. *Adhuc sub iudice lis est*; ed è comunque il caso di procedere con molta cautela. Quel che occorre, come sempre — e purtroppo sono ancora parole di un pensatore ebreo, ed eretico per giunta —, è *nihil lugere neque ridere neque detestari, sed intelligere.*

M. Paparozzi

Monastica et Ascetica

Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire, tome 11, fasc. 74-75 (Ochino-Ozanam). Beauchesne, Paris 1982, col. 577-1092.

This double fascicle concludes vol. 11 of a work that is already a classic, indispensible point of reference for anyone seriously interested in Christian spirituality and allied questions. In addition to the numerous shorter pieces on lesser figures in the history of spirituality, of special interest to OCP readers will be the articles *Oecuménisme, Office divin en orient, Origène, Orthodoxe (Spiritualité).* In a work of such immense scope, judicious selection must guide each author's synthesis. The same is true for the reviewer, limited by both space and competence to a few remarks on some of the mass of riches available here.

Oecuménisme could perhaps have given a more realistic picture of the actual situation regarding eucharistic sharing and hospitality, which, like it or not, is an established custom in some circles, and by no means limited to "quelques cas". Honesty requires one to ask whether, in spite of obvious abuses and superficiality, it is not time to face up to the statement such liturgies are making to the Churches today. I would have wished, too, for more development of ecumenism as a Christian spiritual outlook, based on love, that seeks

to see good rather than evil, to stress what unites rather than what divides, and to love all regardless of past or present obstacles. Furthermore, I think credit could have been given to the enormous progress that has resulted in recent years from what I would call "ecumenical scholarship". This is the ecumenism that comes from simple scholarly honesty and objectivity on the part of those willing to view other traditions with honesty, fairness, and even sympathy.

The two articles on the Divine Office suffer from an East-West division that is helpful only after the end of Late Antiquity, and in fact the treatment of the 4-5th centrury sources is inadequate in both articles. For instance, the Egyptian sources, of overriding importance for the history of the monastic office, are treated *per modum unius*, though this is no longer possible since the work of A. Veilleux (who is not even cited in the bibliography). G.-M. Oury's article *Office divin (en Occident)* treats the later history of the Latin office with greater care, though I would have given more space to the curial office and its adoption and diffusion by the Friars Minor, which had an importance far beyond the question of "private recitation". I would also have preferred a more critical view of the Vatican II reform: not for its teaching on the Liturgy of the Hours, which is exemplary, but for the office that ultimately issued from the reform. It is a monasticized prayerbook for the clergy, ill-suited for popular and parochial celebration. At least two members of the commission, J. Mateos and Hermann Schmidt, knew better, but they were voices crying in the wilderness.

Article 2 on the office "en orient" by M. Arranz is a misnomer: after a brief introduction on the early eastern sources, it is limited to the Byzantine monastic office of St. Sabas. The treatment of the Byzantine material is a masterpiece, but the introduction on the early sources is open to criticism. The discussion of the Palestinian office as described by Cassian implies that there was a daily "vigile de la nuit comme en Egypte" (709). In fact, there was a *night* office neither in Lower Egypt nor in Palestine. The Egyptians had two synaxes, before retiring and on rising. The fact that the monks went to bed earlier and slept less, so that the morning synaxis was a pre-dawn vigil, does not make either of these offices a proper night office. So the corresponding Palestinian offices in Cassian's description were vespers and what A. calls the "vigile pré-matinale". The night office was celebrated on Friday (*Inst.* III, 8-9). As for the origins of the Byzantine monastic office, I am not convinced that nocturns and lauds formed one single orthros as early as A. thinks. Is it not also possible that the original Basilian night hour was precisely this present nocturnal office now prefixed to orthros? The omission of mesonyktikon when there is a vigil uniting vespers and orthros, and the insertion of the resurrection vigil between nocturns and lauds on Sundays and feasts, would support my view that the psalmody at the beginning of today's orthros was once a separate office, the original Byzantine monastic nocturns. Further, in the

amalgam of monastic and secular uses some account should have been taken of the monastic psalmody prefixed to lychnikon, which corresponds, it seems, to the Egyptian prayer after supper. Thus Great Compline would be comparable to the occasional night vigils of the ascetics rather than to the Egyptian late-afternoon synaxis celebrated at about the ninth hour. These night vigils were of private devotion except on weekends.

Parts 2-3 of A's article (710-720) are a superb summary of the formation and present structure of the Sabaitic office, a truly masterful synthesis by one whose command of the material is without peer. Not only is the evolution of the rite traced, but at every stage it is placed in the broader context of the history of the Byzantine Church and Empire. No better account of this material exists anywhere. Note, however, that the patriarch who authored the 14th-century diataxis is not Dositheus but Philotheus Kokkinos. And why is the bibliography on the office in other (non-Byzantine) Eastern Churches limited to the Syrian traditions, with no mention of the others? It is true that there is practically nothing on the Armenian office in western languages, but for the Coptic office we have the works of Quecke, Burmester and Brogi, and for the Ethiopian the works of Velat in PO 32-33.

Origène is by another undisputed master, H. CROUZEL. Theology owes so much to Origen that we sometimes forget his apostolic activites, his sufferings for the faith, and his personal holiness and spiritual doctrine. Origen was a spiritual master as well as an exegete and systematician. Nor can the three be separated, for his exegesis and theology, like that of all true theologians, was also the fruit of contemplation. It is from this point of view that C. presents his fine summary of Origen's anthropology and his teaching on ascetical and mystical theology, concluding with a section on Origen's enormous influence in the later history of Christian thought, an influence paralleled by noone except, perhaps, by Augustine in the West.

T. ŠPIDLÍK's article *Orthodoxe (Spiritualité)*, the fruit of long years of study as seen in his full treatise on eastern spirituality in OCA 206, treats Orthodox spirituality under the following characteristics: traditional, monastic, cosmic, social and anthropological. It would be difficult to find in so few pages a more complete and balanced synthesis. And the point of view is objective and ecumenical: like his mentor I. Hausherr, the founder of the scientific study of eastern spirituality, Š. is not one of those that bend over backwards to find oppositions between East and West. Similarities and differences are recognized with the serene objectivity they deserve.

One can only greet the appearance of this conclusion to vol. 11 with the same gratitude and admiration that earlier fascicles of the DSp have deserved.

R. TAFT S.J.

Irénée HAUSHERR, S.J., *Penthos: The Doctrine of Compunction in the Christian East.* Translated by Anselm HUFSTADER, O.S.B. (= Cistercian Studies Series, 53), Cistercian Publications, Inc., Kalamazoo, Michigan 1982, pp. 202.

P. Irénée Hausherr aveva dato in questo scritto, come in molti altri, la prova delle sue grandi capacità di studioso, unite a una ricca sensibilità umana. Ottimo filologo, capace di leggere in fonte il greco, il siriaco, l'armeno, aveva raccolto per questa monografia una copiosa messe di testi patristici e ne aveva tratto i risultati sintetici, costruendo un vero trattato della compunzione.

Partendo dal valore semantico del termine greco *penthos* (cap. I°) confrontato con il sinonimo *katanixis* (cap. II°) Hausherr ricerca l'uso del termine in vari autori dell'Oriente Cristiano, da Origene all'armeno Gregorio il Filosofo (cap. III°) e, sempre in base alle fonti, arriva a una definizione descrittiva della compunzione: coscienza della propria mortalità, del giudizio divino incombente, delle proprie e delle altrui colpe, puro amore di Dio (cap. V°).

I mezzi per raggiungere la compunzione sono: esame di coscienza, meditazione, manifestazione della coscienza, salmodia, povertà, ritiro dal mondo e penitenza corporea (cap. VI°).

Sono poi enumerati gli ostacoli alla compunzione: insensibilità, orgoglio, amore del piacere, del riso e delle logomachie anche teologali, passioni non domate (cap. VII°).

Gli ultimi due capitoli trattano degli effetti della compunzione, cioè della purificazione del cuore (cap. VIII°) e della pace dello spirito (cap. IX°).

Infine, un Epilogo dimostra l'attualità dei concetti espressi dai Padri sulla compunzione. Distingue la compunzione dal dono delle lacrime e conclude asserendo la pace profonda e l'umana integrità di chi conserva nel cuore questa cristiana virtù.

Ora, questo studio magistrale, modello di articolo per il DS, uscito originariamente in francese nel 1944 (= OCA 132) e ristampato fotostaticamente nel 1979, appare qui tradotto in inglese.

La traduzione non era impresa facile. Il traduttore mette il dito sulla piaga confessando di aver dovuto in molti casi fare una traduzione di una traduzione; cioè volgendo in inglese testi che sono a loro volta delle traduzioni di Hausherr da originali in altre lingue, specialmente dal greco.

Noi non abbiamo eseguito un vero e proprio controllo. Ma la lettura corrente del volume inglese ci ha fatto riscontrare delle infedeltà. La frase latina, « Quod per poenitentiam uno die potest homo reconciliari Deo » non è resa esattamente in inglese, « That through repentance man may some day be reconciled with God » (p. 22). *Uno die* e *some day* non equivalgono. Il latino « Tractatus de Poenitentia » non è « the historical tract de Poenitentia » (p. 31). Le omelie cattedrali di Severo di Antiochia non possono dirsi assolutamente « The Cathedral of Homilies of Severus of Antiochia » (p. 187 n. 11).

C'è una certa consapevolezza di tale lacuna quando si dice nella premessa che si è voluto tradurre nonostante la difficoltà, perché « if a thing is worth doing at all it is worth doing badly (Chesterton) » (p. III). Era meglio tuttavia assicurarsi una revisione competente se il traduttore non era familiare con le lingue che il P. Hausherr conosceva così bene.

V. POGGI S.J.

Lettres des premiers chartreux, II. *Les moines de Portes, Bernard – Jean – Étienne.* Introduction, texte critique, traduction et notes par Un chartreux (= Sources chrétiennes 274, Série de Textes Monastiques XLIX), Les éd. du Cerf, Paris 1980, pp. 238.

La chartreuse de Portes appartenait, au Moyen Age, au diocèse de Lyon. Depuis la seconde moitié du XIIe siècle, on connaît un groupe de neuf lettres, ayant pour auteurs des moines de ce monastère:

1. La Lettre de Bernard au Reclus Raynaud de Saint-Rambert est un document de valeur à classer dans la littérature consacrée à l'érémitisme. Le reclus doit être bien convaincu qu'il aura souvent à prendre lui-même des décisions, pour cela, il devra être capable d'avoir un jugement sage et équilibré.
2. La Lettre de Bernard aux Moniales de Lyon est toute pénétrée de joie. L'auteur écrit à ces moniales pour les féliciter d'avoir embrassé une réforme sérieuse et pour les encourager dans leur effort.
3. La Lettre de Bernard, Jean et Étienne, « De l'éloignement du monde », aux deux Aymon, bienfaiteurs de la Chartreuse d'Arvière, exhorte avec les arguments tout à fait classiques à mépriser les attraits du monde pour les joies du service divin.
4. La Lettre de Jean de Montemedio à son frère Étienne est une exhortation à renoncer à tout pour suivre le Christ.
5. La Lettre de Jean à Latold sur la manière de prier.
6. La Lettre de Jean à Hugues sur l'action de grâces.
7. La Lettre de Jean à Bérard: « De la garde du cœur ».
8. La Lettre de Jean à son neveu Bernard sur la persévérance.
9. La Lettre d'Étienne de Chalmet aux novices de Saint-Sulpice, un prieuré clunisien, veut mettre en garde ses jeunes correspondants contre la tentation de changer d'Ordre.

En général, on voit que le contenu spirituel de ces lettres appartient à l'ensemble du renouveau monastique qui se manifesta partout dans la première moitié du XIIe siècle.

T. ŠPIDLÍK S.J.

Antonio QUACQUARELLI, *Lavoro e ascesi nel monachesimo prebenedettino del IV e V secolo.* (= Quaderni di « Vetera Christianorum », 18), Ed. Istituto di Letteratura Cristiana Antica, Università di Bari, 1982, pp. 168.

Sul lavoro dei monaci si scriveva, tempo fa, con scopi apologetici, per dimostrare l'utilità dei monasteri per la società anche secolarizzata. Qualche tempo fa, J. Gribomont ammoniva con quale serietà si debba studiare quest'aspetto « economico » dei monasteri cristiani. Gli studi sociali, con i loro metodi moderni, dovrebbero occuparsi maggiormente di questo aspetto.

Eppure, guardati dall'interno dello stesso monachesimo, questi problemi rimangono marginali. Per i monaci si trattava di scoprire il valore spirituale del lavoro. Non mancano assicurazioni che il lavoro, fatto con rette intenzioni, vale come preghiera. I Padri dovevano difendere questa tesi contro i Messaliani. Ma negli studi sul lavoro monastico, non si è andati troppo oltre questa affermazione generica. Diversa è la situazione quando si parla della preghiera. In questo caso non basta dire che essa è un'opera buona. I monaci cercavano, al contrario, di istruire i principianti sul come pregare, affinchè la preghiera divenisse sempre migliore. Un simile sforzo fu, senza dubbio, impiegato per lavorare bene e meglio. Eppure, nota giustamente l'A.: « Negli studi monastici è rimasto come nella penombra, cosa del resto riscontrabile in tutto l'arco del cristianesimo antico, il principio del lavoro come sussistente alla vita spirituale dell'uomo. È una componente che risponde alle esigenze stesse della preghiera cristiana inseparabile dall'azione » (p. 8). Non è forse questo l'aspetto capitale del monachesimo che ha avuto un ruolo predominante nella storia della civiltà?

Il professor Quacquarelli si è messo da anni alla ricerca, per colmare questo vuoto. Egli è un noto patrologo, conosciuto ed apprezzato per la cura di edizioni e delle traduzioni di testi. Ma il metodo filologico non ha diminuito la sua capacità di sentire le voci delle diverse epoche; non è stato mai indotto ad identificare la vita della Chiesa con i soli documenti scritti. Le fonti letterarie studiate nel presente libro sono sufficienti a farci ricostruire la vita giornaliera di quell'epoca. Ma l'autore, secondo il suo stile, chiama in aiuto anche l'archeologia e l'iconologia, per fornirci elementi che allargano gli orizzonti. In questa maniera, il lavoro dei Padri del deserto, degli eremiti e dei cenobiti pacomiani, l'atteggiamento ben formulato di san Basilio, le pratiche del monachesimo italiano, le peculiarità dei monaci siriani, argomenti trattati nel libro, costituiscono una lunga serie di testimonianze per provare che la vita dello Spirito s'incarna nelle occupazioni più umili e nelle forme più semplici di vita.

In questo contesto è doveroso menzionare anche il volume precedente della collana, *Retorica e iconologia*, perchè in esso il professor Quacquarelli ha potuto presentare il meglio delle sue numerosissime

conferenze su questo tema. Convinto che la Chiesa, quale essa è nella sua tradizione viva, appare nell'iconografia, egli studia i temi teologici nei simboli e nelle rappresentazioni dei primi tre secoli: la croce, lo Spirito Santo, la catechesi cristologica, l'ecclesiologica, l'unità dei due Testamenti, il martirio. L'autore è sensibile ai segni più piccoli, ai gesti (*loquela digitorum*), alle risonanze letterarie, alla tradizione dei simboli stessi. Ma rifiuta decisamente di essere schiavo degli schemi. I cristiani, evidentemente, riprendevano spesso le forme dei simboli adoperati nel loro tempo. Ma la comunità cristiana fu più creativa di quanto non si pensi. Essa riuscì a creare un linguaggio iconografico tipicamente suo, che corrispondeva alla sua vita.

Negli studi patrologici, tempo fa, si insisteva in maniera esagerata sull'influsso dei filosofi sui Padri della Chiesa, citando in proposito, molte dipendenze letterarie. Oggi siamo consapevoli che più della materiale citazione di un testo ci deve interessare la trasformazione del suo significato. Lo stesso vale per l'iconografia antica e il libro di Quacquarelli segue decisamente questa linea.

T. ŠPIDLÍK S.J.

A. DE VOGÜÉ, OSB, *Saint Benoît. Sa vie et sa règle. Etudes choisies.* (= Spiritualité Orientale et Vie Monastique, 12), Bellefontaine 1981, pp. 236.

Alla celebrazione del quindicesimo centenario della nascita di s. Benedetto, alla cui *Regola* ha dedicato un monumentale commento (edito nella serie *Sources Chrétiennes*), il p. de Vogüé ha voluto contribuire con una riedizione in volume di alcuni dei suoi articoli dedicati ad aspetti generali o particolari della vasta tematica benedettina. Si tratta di quindici saggi scritti negli ultimi vent'anni, scelti con il criterio che essi « se rapportaient plus directement à saint Benoît et ne présentaient pas un caractère trop technique » (p. 9). Con ciò l'atmosfera della raccolta, che vuole rispondere anche all'intento pratico di rendere più facile « la consultation de travaux dispersés » (p. 10), resta definita chiaramente. Non trattandosi di lavori « troppo tecnici », l'autore ha pensato di accogliere tra essi anche qualche scritto in cui lo storico cede il posto al monaco di oggi, che dal lungo studio della *Regula* e delle sue fonti, nonché della personalità di s. Benedetto, vuole trarre una parola sostanziosa di chiarimento per il *kairos* che l'*ordo monachorum* sta attualmente vivendo, in più o meno consapevole *krisis* (p. 12). Dai quindici articoli la figura e l'opera di Benedetto emergono luminose e inserite in un contesto storico e in un humus culturale che permettono di non vedere più isolato come un gigante nel deserto il ' patriarca ' dei monaci occidentali. I rapporti con la *Regula Magistri* — cui Benedetto attinge largamente, pur conservando la sua piena autonomia di giudizio —, la *Regula Benedicti*, la biografia del II libro dei *Dialogi* di Gregorio Magno sono i tre aspetti attraverso i quali viene studiata questa figura monastica che continua ad aver bisogno di essere recuperata nella sua concretezza oltre gli stereotipi di una tradizione encomiastica tenace quanto generica. Il volume contiene un solo saggio inedito, una *Autocritique sous un nom d'emprunt* (pp. 217-220), di cui l'A. spiega la genesi nell'Introduzione (pp. 9-10) e che contiene utili correzioni al commento della *Regula*. Piccolo cedimento alla tentazione di narcisismo alla quale molti scrittori — anche monaci — soccombono di tanto in tanto? Se sì, esso è comunque riscattato dalla sobrietà e dalla sostanziale esattezza delle osservazioni autocritiche.

M. PAPAROZZI

Patristica

U. BIANCHI (a cura di), H. CROUZEL (con la cooperazione di), *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa. Atti del colloquio, Milano, 17-19 maggio 1979.* (= Studia Patristica Mediolanensia, 12), Vita e Pensiero, Milano 1981, pp. VII+340.

Paul Jonathan FEDWICK (ed. by), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A sixteen-Hundredth Anniversary Symposium.* Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Ontario, Canada, 1981, Part One pp. XLIV+436, Part Two pp. VII+437-715.

Felix HEINZER et Christoph SCHÖNBORN (éd. par), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Fribourg, 2-5 septembre 1980.* (= Paradosis, XXVII), Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1982, pp. 438.

Les congrès sur les Pères de l'Eglise se multiplient. Du 17 au 19 mai 1979 se sont réunis à Milan plusieurs spécialistes de GRÉGOIRE DE NYSSE, parmi lesquels H. Crouzel, J. Rius-Camps, U. Bianchi, M. Alexandre, G. Christopher Stead, E. Corsini, A. Quacquarelli, G. Sfameni Gasparro et Dario M. Cosi. On aurait souhaité voir E. Corsini réagir à la protologie de Grégoire de Nysse vis-à-vis d'Eunome dans le cadre évoqué dans la préface du N° 160 des Sources Chrétiennes (p. 197-212). Les discussions qui suivent les communications sont fort bien présentées. Pour le thème général du colloque défini par U. Bianchi: la distinction des deux créations de source origénienne, l'Hexaemeron d'Eunome serait le meilleur point d'appui où la Gnose se continue réellement. Il n'est guère évoqué dans aucun exposé des participants, bien que le *De hominis Opificio*, tiré de son cadre historique des années 380, soit largement exploité.

Un autre symposium a réuni des spécialistes de BASILE de CÉSARÉE à Toronto, du 10 au 16 juin 1979, à l'occasion de l'anniversaire de la mort de Basile en 379. Le colloque est relevé par la publication d'une lettre apostolique de Jean-Paul II (p. 589-621) imprimée en latin à gauche et en anglais à droite, où le Pape résume le message de saint Basile en s'appuyant très étroitement sur les œuvres authentiques du Père Cappadocien. Pareillement, Demetrios I[er], Patriarche Oecuménique adresse ses meilleurs vœux aux participants p. XV-XVIII. Les principales communications sont de J. Gribomont pour un panorama de l'œuvre de Basile, Stig Y Rudberg pour les manuscrits et les éditions, Milton V. Anastos sur le *Contre Eunome* basilien (p. 67-136), John M. Rist sur le platonisme de Basile, (p. 138-160), George L. Kustas sur la tradition rhétorique chez l'évêque de Césarée, K. G. Bonis sur l'organisation ecclésiastique du IV[e] siècle d'après Basile, Jaroslav Pelikan sur le sens « spirituel » de l'Ecriture, au sens de l'action du Saint-Esprit, Th. Špidlík sur l'idéal du monachisme basilien, I. Karayannopoulos sur la *praxis* et les principes sociaux du saint, Ramón Teja sur l'attitude de Basile vis-à-vis de l'esclavage, B. Treuckner sur les lettres de recommandation, si nombreuses, qui nous sont restés du pasteur de Césarée, A. Martin Ritter sur la conception des charismes en rapport avec la religion d'Etat, Paul J. Fedwick sur les traductions avant 1400, Roger E. Reynolds sur les rapports de Basile avec les anciennes collections canoniques latines, Wilma Fitzgerald sur l'Iconographie de Basile, Sever J. Voicu sur l'identification de fragments de papyrus comme étant un extrait des *Erotapokriseis brevius tractatae*: le papyrus Antin. 111, du VI[e]-VII[e] siècle, devient le témoin grec de loin le plus ancien. Enfin Gabriella Uluhogian relève les traductions arméniennes à travers le répertoire bibliologique d'Anasyan, et les catalogues accessibles. Elle aboutit à un total provisoire de 91 codices, chiffre qui pourra sûrement être augmenté. La bibliographie (p. 627-699), les nombreux index des citations, des manuscrits cités, des termes grecs ainsi que des auteurs cités font de ce gros ouvrage une véritable somme. Paul J. Fedwick a par ailleurs dressé un inventaire minutieux des œuvres (p. XIX-XXXI), mis dans un ordre chronologique plus probable (p. 3-19). Cette vaste ordonnance des matériaux culmine dans le chapitre des traductions (p. 439-512), qui ne fait que préluder à un inventaire beaucoup plus exhaustif, qui ne négligera aucun manuscrit d'aucune langue de traduction. Le monument dressé ainsi à saint Basile est bien digne des ressources nouvelles de la technique contemporaine à seize siècles de la mort du saint.

Enfin, à Fribourg, du 2 au 5 septembre 1980 se sont rassembles les connaisseurs de Maxime le Confesseur. Vingt-neuf communications sont imprimées, et classées dans l'ordre: les sources, la transmission manuscrite, la théologie, et la postérité de Maxime. I. H. Dalmais inaugure la réunion par un exposé de portée générale sur la manifestation du Logos dans l'Homme et dans l'Eglise, non sans souligner le rattachement du colloque à l'étude magistrale de H. U.

von Balthasar, parue il y a maintenant quarante ans, et auquel le volume est dédié. Parmi les sources, E. des Places évoque Diadoque de Photicée, E. Bellini Denys l'Aréopagite, G. C. Berthold les Pères Cappadociens, J. D. Madden les définitions anciennes de la *thelèsis*. Ch. G. Sotiropoulos donne quelques remarques sur la transmission manuscrite de la Mystagogie, J. H. Declerck sur les *Quaestiones et dubia*, R. B. Bracke sur les *Ambigua*, R. Riedinger sur les correspondances latines du concile du Latran en 649, A. Ceresa-Gastaldo sur les innovations linguistiques, nous dirions plutôt sémantiques, du vocabulaire chez Maxime. C. Laga analyse le styliste Maxime, et N. Madden le développement structural du commentaire du *Pater*. Viennent alors treize études sur des points de théologie. La présentation trinitaire de l'économie (F. Heinzer), le dessein d'adoption du Père (J.-M. Garrigues), la présupposition ou non de l'incarnation (A. Radosavlijevic), la prière à Gethsémani (F. M. Léthel), la formule des natures « dont et en lesquelles, et lesquelles est le Christ » (P. Piret), le modèle anthropologique de l'union hypostatique (K. H. Uthemann), l'influence de Maxime sur Constantinople III (M. J. le Guillou), sur la sotériologie de Maxime (B. Studer), sur la providence et la pédagogie divine dans l'histoire (V. Croce et B. Valente), sur l'infinité de l'Homme (P. Christou), sur « plaisir et douleur » (Ch. Schönborn), « symbole et mystère » (L. Thunberg), et enfin sur l'« apocatastase » dont Maxime évite l'évocation (B. E. Daley). La postérité de Maxime se lit chez Jean Scot Erigène (E. Jauneau), et chez Isaac le Sébastocrator au XI[e] siècle, dont C. Steel montre que les corrections apportées à l'œuvre païenne perdue de Proclus le Diadoque sont quasi toutes empruntées à Maxime le Confesseur.

Dans un contexte tout à fait contemporain, H. Stickelberg compare la christologie de Maxime avec celle de K. Rahner. Jaroslav Pelikan conclut par la place de Maxime dans l'histoire de la pensée chrétienne. Il est étrange que, parmi tant de communications, personne n'ait eu recours à l'intéressante Vie syriaque de Maxime, éditée par Sébastien Brock (Analecta Bollandiana 91, 1973, p. 300-346), dont le caractère peu enclin à la louange fait contrepoids à la Vie grecque ici seule citée. D'excellents index couronnent le volume (p. 423-438), non sans un relevé scripturaire qui anticipe sur les travaux électroniques de Strasbourg (par A. Riou p. 405-421).

M. van Esbroeck S.J.

Jean Chrysostome, *Homélies sur Ozias* (*In illud, Vidi Dominum*). Introduction, Texte critique, Traduction et Notes par J. Dumortier, (= Sources Chretiennes, 277), Paris 1981, pp. 244.

Si tratta di sei omelie su *Is.* 6,1, versetto che apre il racconto della vocazione del profeta nominando la morte del re Ozia. Nell'introduzione J. Dumortier indica l'affinità di queste omelie con

temi trattati altrove dal Crisostomo, soprattutto quello dell'incomprensibilità di Dio e del rispetto dovuto alla sua presenza (pp. 15-19). L'ordine tràdito delle sei omelie non rispecchia i dati che si possono ricavare dalle indicazioni interne, come già aveva osservato Le Nain de Tillemont (p. 13). Mentre infatti le omelie II, III, V, VI formano un insieme coerente, databile tra il 386-87 (p. 12), la I e la IV sembrano posteriori. Anzi, per la IV il Dumortier solleva forti dubbi circa la sua autenticità: « Quant à attribuer la quatrième homélie à l'auteur des cinq autres, S. Jean, cela ne nous paraît point possible » (p. 17). Egli propone come ipotesi di attribuirla al patriarca Niceforo del IX secolo. A me sembra però che i motivi addotti siano alquanto deboli e non permettano una conclusione così perentoria. Il fatto che l'omelia IV sia ignorata dal Catalogo di Augsburg (p. 14) non mi pare che possa fare autorità. Quanto alla critica interna, la menzione di un « senato » (p. 14) non necessariamente va riportata alla città di Antiochia (o Costantinopoli), ma si può intendere come riferimento retorico ai motivi di vanto di una città (« Il vanto della nostra città non è di avere un senato... »). Anche la lista degli imperatori che avrebbero perseguitato la Chiesa al suo inizio (p. 15) si può giustificare, sia pensando che il popolo avesse soprattutto familiari i nomi dei primi imperatori, sia col fatto che l'èra cristiana è iniziata proprio con essi. In materia stilistica poi mi pare poco probante fare confronti (come nella nota annessa di p. 231) in un autore al quale, a detta del Dumortier stesso, « on est tenté de reprocher la longueur de ses développements, les multiples digressions, le style fleuri, le figures en honneur dans la Seconde Sophistique » (p. 17). In conclusione, penso che, nonostante la presenza di qualche ripetizione, l'autenticità della IV omelia possa essere mantenuta. Per le omelie II, III, V, VI esiste pure un'antica versione armena di cui il Dumortier si è spesso giovato per stabilire il testo.

E. Cattaneo S.J.

Jean Chrysostome, *Panégyriques de S. Paul*. Introduction, Texte critique, Traduction et Notes par A. Piédagnel, (= Sources Chrétiennes, 300), Paris 1982, pp. 376, 298 F.

I sette panegirici composti dal Crisostomo per celebrare l'apostolo Paolo hanno avuto l'onore di questa bella e accurata edizione. L'introduzione ci informa anzitutto sulle circostanze storiche della loro composizione: essi sono stati pronunciati ad Antiochia (almeno alcuni certamente), tra gli anni 387-397, in occasione di una festa di s. Paolo (28 dicembre?). Il genere letterario è quello dell'*egkômion* o panegirico, di cui la retorica classica aveva accuratamente stabilito i canoni. Il Crisostomo però si mostra assai libero rispetto a quelle norme, rimanendo nel campo dei contenuti e degli esempi biblici, e avendo sempre di mira l'utilità dell'ascoltatore. A questo fine però

non disdegna quegli accorgimenti stilistici (ripetizioni, antitesi, iperboli, similitudini e periodare oratorio) senza i quali il discorso, proprio perché troppo lineare, fallirebbe il suo scopo (cf. a questo proposito l'interessante nota di R. Anastasi, « Sulla funzione della retorica nell'omiletica cristiana e in Michele Psello », in *Koinônia* 7/1 [1983] 57-59).

Il ritratto di Paolo che risulta da questi panegirici mostra la profonda simpatia del Crisostomo per l'Apostolo (pp. 39-52). Ma per quanto grandi siano le virtù che egli discerne nella vita di Paolo (e la più grande di tutte è la carità), non manca mai l'esortazione finale a imitarne gli esempi.

Per stabilire il testo, A. Piédagnel ha collazionato tutti i manoscritti reperibili, cioè quattordici, di cui quattro mai utilizzati in edizioni precedenti (cf. p. 105). Il volume contiene note abbondanti e appropriate, e si chiude, oltre che con gli indici (scritturistico, dei nomi e lessicale), con alcune note complementari (1. Dafne; 2. Il culto dei ss. Pietro e Paolo a Costantinopoli; 3. I manoscritti dell'Athos; 4. L'edizione latina di Venezia [1503]) e con due appendici: 1. L'esegesi di *Rm* 11,31; 2. Il problema della salvezza dei Giudei. Mi permetto infine alcune piccole osservazioni: a p. 157, linea 3, il soggetto più che Dio è Cristo, cioè il *Despotês* menzionato appena prima; p. 186, nota 3: il verbo *periergazomai* è già di uso paolino (2 *Ts* 3,11); p. 188 (4,5) è un'allusione a *Gv* 5,41;12,43; p. 290 (14,3) è una citazione di *Rm* 2,29.

E. Cattaneo S.J.

Clément d'Alexandrie, *Les stromates. Stromate V*. Tome I, introduction, texte critique et index, par A. Le Boulluec, traduction de P. Voulet (= Sources Chrétiennes, 278); Tome II, commentaire, bibliographie et index, par A Le Boulluec (= Sources Chrétiennes, 279), Les Éditions du Cerf, Paris 1981, pp. 272 et 404.

Il P. Voulet che si era accinto alla traduzione e al commento di questo libro V degli *Stromati*, non ha potuto completare il suo lavoro. Questo è stato ripreso da A. Le Boulluec, che ne ha rivisto la traduzione e ha compilato l'introduzione e l'ampio commento (tomo II). Il testo greco è quello dello Stählin-Früchtel (GCS, 2ª ed. Berlino 1960), tranne una sessantina di casi nei quali il nuovo editore sceglie una lezione diversa (cf. tomo I, p. 21-22). L'apparato critico è stato fatto sulla base del GCS, ma alquanto snellito rispetto ad esso.

L'introduzione, assai breve ma densa, mostra bene l'interesse di questo *Stromati V*. Esso consta di quattro parti ineguali: 1) il rapporto tra fede e conoscenza (1-18); 2) il linguaggio simbolico (19-58); 3) l'esoterismo (59-88); 4) il « plagio » dei Greci (89-141).

A proposito di questa quarta parte, Le Boulluec fa notare che la teoria secondo la quale i filosofi greci sarebbero « plagiatori » rispetto alla « filosofia barbara » (= Sacre Scritture), teoria che presso gli Apologisti del II secolo riveste un atteggiamento ostile alla filosofia, è da Clemente adattata alla sua personale prospettiva, più accogliente verso il pensiero greco (p. 14). Si ha qui una preziosa messa a punto sul problema delle « fonti » di Clemente (problema già sollevato da W. Bousset): pare certo che il maestro alessandrino abbia conosciuto un'opera che mostrava la dipendenza dei filosofi greci rispetto all'A.T.; quest'opera era diversa da quella di Aristobulo, che pure è utilizzata da Clemente; infine, per l'origine delle citazioni poetiche bisogna risalire a diverse raccolte sorte in ambiente giudaico. Da qui la conclusione quanto mai interessante: « Il V libro degli *Stromati* è profondamente radicato nell'apologetica giudaica » (p. 18).

Anche a proposito del « genere simbolico » e dell'« esoterismo », Le Boulluec si preoccupa di segnalare le fonti: oltre alcune opere perdute dello stesso Clemente, si nota la dipendenza dell'Alessandrino dalla tradizione neopitagorica, come ad esempio per la teoria della « tradizione segreta », fatta propria anche dalla gnosi eterodossa (p. 19).

« Lo stile stesso di Clemente è esoterico », nota poi Le Boulluec, per cui più di un passo rimane oscuro (p. 20). Benvenute sono dunque le quasi quattrocento pagine di commento, apprezzabili soprattutto perché non si limitano a commentare Clemente con Clemente o con gli autori ecclesiastici, ma ricorrono abbondantemente agli autori ellenistici e classici. Vorrei solo fare una piccola osservazione a proposito di 88,1-3, in cui Clemente fa un confronto tra l'affermazione biblica del dono dello Spirito nel credente e la dottrina greca dell'origine divina del *nous*. Proprio in base a questo confronto — per cui Clemente afferma che lo Spirito Santo è nell'uomo non come « una parte di Dio » (*meros theou*) —, mi sembra debole la traduzione di *theia moira* con *faveur divine*; sarei più propenso a intenderla in senso ontologico, come lo suggerisce il termine *aporrhoia* (emanazione) e come già lo intendeva Teodoreto di Ciro, *Terap.* V, 28 (cit. II, 278-279). Di Aristotele inoltre (cf. *ivi*) citerei il *De gen. anim.* II, 3.736b27: *ton noun monon thyrathen epeisienai kai theion einai monon* (cf. anche *De an.* I, 4.408b29).

E. Cattaneo S.J.

Les Règles des saints Pères. Tome I: *Trois Règles de Lérins au Ve siècle*. Introduction, texte, traduction et notes par Adalbert de Vogüé (= Sources Chrétiennes, 297), Les éd. du Cerf, Paris 1982, pp. 402.

C'est par une décision apparemment arbitraire que A. de Vogüé, un des meilleurs spécialistes en la matière, rassemble dans le présent recueil ces textes dispersés, en les plaçant sous le titre, quelque peu

artificiel lui aussi, de « Règles des saints Pères ». Cependant cette démarche se justifie aisément. Outre que le premier et le dernier des textes ne sont que deux états de la même œuvre des « Quatre Pères », des rapports étroits de fond et de forme unissent tous ces écrits en une véritable famille littéraire.

Célèbre entre tous au V[e] siècle, le monastère de Lérins serait-il le lieu d'où sont sorties ces mystérieuses « Règles des Pères »? Le présent volume s'applique à le prouver: les trois premières règles (« Règles des saints Pères Sérapion, Macaire, Paphnuce et l'autre Macaire», «Statuts des Pères», «Règle du saint Abbé Macaire qui eut sous sa jurisdiction cinq mille moines ») jalonnent un siècle d'histoire lérinienne, depuis la fondation du grand monastère insulaire entre 400 et 410. D'un style simple et austère, ces trois législations (trois autres suivront dans le prochain volume) offrent l'intérêt exceptionnel de nous faire assister à la naissance et au développement d'une communauté-type, aux premiers temps du monachisme latin.

T. Špidlík S.J.

Werner Strothmann, *Schriften des Makarios/Symeon unter dem Namen Ephraem.* (= Göttinger Orientforschungen, 1 Reihe: Syriaca, Bd 22), Otto Harassowitz, Wiesbaden 1981, pp. XXI+122.

Werner Strothmann, *Die syrische Überlieferung der Schriften des Makarios*; Teil I: *Syrischer Text*; Teil II: *Übersetzung.* (= Göttinger Orientforschungen, 1 Reihe: Syriaca, Bd 21), ibid., 1981, pp. XXIII+359 et XLIV+298.

G. A. Ninua, *P'sevdomakaris t'hzulebat'a k'art'uli versia.* (= Dzveli K'art'uli mtserlobis dzeglebi IV), Metsniereba, Tbilisi 1982, pp. 413.

Ces quatre volumes complètent la connaissance que l'on peut avoir du Corpus des textes qui ont circulé sous le nom de Macaire. De longue date, L. Villecourt avait repéré dans les Actes d'Ephèse, les citations de Macaire comme écrits messaliens. En 1934, W. Strothmann remarquait déjà la coïncidence du nom de Syméon dans les versions arabes avec l'hérétique Syméon mentionné par Théodoret au début du V[e] siècle. Lorsque, en 1941, H. Dörries publiait son *Symeon von Mesopotamien*, W. Strothmann détaillait déjà en des tableaux synoptiques les relations complexes entre les collections arabes du Vatican, la collection grecque de 64 homélies CPG 2410, celle de 50 homélies CPG 2411, et déjà à ce moment 19 manuscrits syriaques, dont le plus ancien date de 534. Après avoir en 1975 traduit en allemand les passages arabes des mss du Vatican qui n'existent qu'en arabe, W. Strothmann reprend les textes macariens qui existent également sous le nom d'Ephrem, et ont été publiés comme, tels par Assemani. Ce sont là dix textes, dont deux ne sont pas repris

dans l'édition présente: l'homélie pour les moines, CPG 4034 et également la Grande Lettre de Macaire CPG 2145, qui sera éditée par R. Staats. L'exhortation CPG 3966 est un centon tiré de CPG 3959, un des huit textes édités dans le T. 22 des *Göttinger Orientforschungen*. L'on observe ainsi que ce traité, 11 fois représenté dans des mss grecs comme éphrémien, l'est 5 fois comme macarien, ainsi qu'en arabe. *Sur la foi* CPG 3961 revient dans huit mss grecs, une fois sous celui de Macaire, une fois sous celui de Marc l'Ermite, et en arabe sous le nom de Syméon. *Sur la véritable retraite* CPG 3992 ne se trouve que dans un ms. grec, et sous le nom de Syméon en arabe. Le *Secours ascétique* CPG 3993 vient 2 fois en grec, 5 fois sous le nom de Macaire et une fois en arabe comme Syméon. *Sur la concorde et l'amour mutuel* CPG 4032 se présente une fois comme un Ephrem grec, 4 fois comme Macaire et en syriaque également. Très intéressante est la présence d'une faute commune entre le Macaire syr. et l'Ephrem grec, démontrant le caractère secondaire de l'attribution/éphrémienne. On la trouve sous le nom de Syméon en arabe. *Aux retraitants* CPG 4033 existe aussi sous les noms de Basile ou Evagre, mais en syriaque sous les nom de Macaire; à nouveau sous le nom de Syméon seulement en arabe. Ici, le ms. syr. de 534 concorde dans l'ordonnance de ses parties avec l'Ephrem grec, contre Macaire grec. C'est donc l'ordre original, attribué à Macaire en syr. *Sur la nécessité de garder à l'esprit le jour du décès* CPG 4035 apparaît une fois comme Ephrem grec, deux fois comme Macaire grec, en arabe sous le nom de Syméon, et en grec il fut édité par Mai comme étant de Syméon de Mésopotamie, et de là passa en slavon au XII[e] siècle. Enfin *Sur l'acquisition de la vertu* n'existe qu'une fois comme Ephrem grec, et sous le nom de Syméon en arabe, qui ajoute un paragraphe supplémentaire. Notons que le *Sur la patience* CPG 3959 existe également dans les mss ar. sinaïtiques 358, fol. 243-252 et 363, fol. 221-228, dans des collections macariennes. Ce parcours de la tradition manuscrite appuie à fond l'identité originelle de Syméon de Mésopotamie.

Dans le T. 21, W. Strothmann édite et traduit les versions syriaques à partir de 26 mss. La distribution du Corpus en syriaque ne s'est guère modifiée depuis 1941: 3 homélies et 8 épîtres attribuées à Macaire l'Egyptien, et 3 homélies et 9 épîtres à Macaire l'Alexandrin. Mais à cette collection s'ajoutent 23 extraits Macariens du ms. Sinaïtique syriaque 14, du X[e] siècle, qui représente une collection indépendante qui réordonne des extraits des deux collections grecques principales, et parfois la troisième collection grecque de 43 homélies CPG 2412. Pour un paragraphe de Sin 7, le parallèle n'existe que par rapport à la collection arabe vaticane. Tous ces camouflages et réajustements attestent le bien-fondé de l'origine messalienne du Corpus. Ici encore, W. Strothmann a repéré plus d'un parallèle: la Lettre 1 CPG 2415 est ici éditée en grec pour la première fois, p. XVI-XXII, car jusqu'ici elle n'était connue que par une citation de Gennade (476-479), déjà sous le nom de Macaire, et par des traductions latine et arménienne, dont W. Str. ne signale que très indirectement l'existence p. XVI. W. Str. se prononce pour la non-authenticité Syméonienne de cette lettre, qui en grec se présente comme un Traité. Les autres lettres, parfois attribuées à Ammonas, ne sont également pas de Syméon. La lettre 5 cite une phrase de Syméon come étant d'un « sage ». Les dernières lettres de Macaire l'Egyptien recoupent le matériel des apophtegmes de Macaire. Les 3 homélies se retrouvent toutes dans d'autres parties du Corpus macarien grec ou arabe. Quant aux opuscules de Macaire l'Alexandrin, leur distribution n'est pas moins acrobatique. La première homélie est citée comme messalienne par Isaac de Ninive au VIII[e] siècle. La troisième présente le début et la fin de la collection des 64 homélies grecques, dont elle est par le fait même un témoin indirect à travers le cod. Vat. Syr. 122, daté de 769. Parmi les lettres, la première est CPG 4033, cité cidessus; la 3ème est un extrait du *Liber Graduum* avec quelques extraits de l'*Historia monachorum*; la quatrième est une mise en *érotapokriseis* du matériel de CPG 4033; la 5ème correspond à l'homélie 3 de la col. CPG 2411: on y trouve une nouvelle fois la variante impropre « aveuglement » au lieu de « inflation » (typhosis/typhlosis): le texte existe dans la collection syriaque du moine Isaïe, d'où elle est citée par Dadisho' au VII[e] siècle. La 9ème n'est autre que le début de l'homélie latine d'Isaïe de Gaza CPG 5555. Les autres lettres se retrouvent éparses dans la tradition macarienne arabe. Mais la plus grande partie de l'édition du texte syriaque est consacrée au ms. Sin. 14: il s'agit d'*erotapokriseis* de Macaire réunis en 23 chapitres, dont tous les passages se retrouvent dans au moins une collection grecque, sauf deux brefs paragraphes du chap. 7. La variation des titres à travers les 23 mss syriaques est à peine imaginable. Le texte syriaque figure dans la première partie, et la traduction allemande munie de remarques et de l'apparat scripturaire dans le second tome. W. Strothmann clôt ainsi l'œuvre d'une vie entière à le recherche de tous les témoins de l'insaisissable Syméon de Mésopotamie.

Voici que presque en même temps; l'Institut des Manuscrits de Tbilissi publie le Corpus de Macaire en géorgien. G. Ninua imprime la collection géorgienne avant tout d'après le codex 21 du Mont Athos, daté de 1030, qui a été écrit au mont Olympe peu après sa traduction dans le dernier quart du dixième siècle par Euthyme l'Hagiorite. Elle se compose de deux épîtres suivie de la collection du type IV, et clôturée par une historiette d'Isaïe. Le groupe des homélies se retrouve dans les mss de Jérusalem 73 (XI-XII[e] s.) et de Kutaisi 181 (XI[e] s.), dûment collationnés. Les deux lettres qui précèdent les homélies sont très longues (p. 109-156 de l'édition) et sont basées principalement sur deux autres mss, le Sin. Géo. 35 et le Sin. Géo. 25, le premier daté de 907, le second du même siècle. Le fragment géorgien de Birmingham n° 3, publié par G. Garitte dans Le Muséon 1960, appartient à la première épître. La traduction des apophtegmes du Sin. 35 a la disposition la plus archaïque. B. Outtier a démontré que la traduction géorgienne date au moins des VII[e] ou VIII[e] siècles. Les deux Lettres ont néanmoins été tra-

duites plus tard, mais certainement avant qu'Ephrem ne les insère en tête de la collection. Les deux lettres, selon un Apophtegme d'Apollon, étaient déjà connues comme étant de Macaire à l'époque des *Paterica*. C'est donc le sauvetage intégral de deux nouveaux textes auquel nous assistons ici. Mais l'allusion aux deux lettres ne se trouve pas dans l'original grec de l'apophtegme d'Apollon. A la deuxième épître correspond cependant la première partie d'un écrit macarien conservé en éthiopien, et édité par V. Arras en 1969. A lire ces deux textes patristiques, on n'a pas l'impression qu'il faille les inclure dans le corpus messalien.

Il en va autrement de la grande lettre de Macaire, qui ouvre la collection des 26 homélies. On remarquera qu'il y a trois mss datés qui se suivent à peu de distance: le codex Iviron 21 de 1030, le codex. Par. grec 973, attribué à Basile, écrit en 1045, et le Vat. Arabe 84, écrit en 1055. Ils ont exactement le même programme que la collection IV (pour le parallèle Sin. Ar. 358 du XIIe siècle, voir *Analecta Bollandiana*, 95, 1977, p. 434). Or, ce codex par ses leçons plus complètes, s'avère être le modèle sur lequel la collection de 64 homélies (I) s'est construite et amplifiée. Et comme nous l'avons vu ci-dessus, celle-ci est au plus tard du VIIIe siècle. La collection des 50 homélies, déjà placée à l'époque de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022), peut être reportée au XIe siècle, car il est impensable qu'Euthyme l'Hagiorite eût choisi de traduite une collection moins récente s'il l'avait déjà connue dans le dernier quart du Xe siècle. Par tous les côtés, c'est donc le recueil IV, le dernier découvert par Darrouzès en 1954, qui s'avère antérieur à la collection I, elle même antérieure au VIIIe siècle. Les comparaisons devraient être portées maintenant avec beaucoup d'attention entre les collections arabes vaticanes 80 et 70 et la collection IV, pour voir de quelle manière la paternité de Syméon s'y introduit. Une telle enquête dépasse évidemment les proportions d'un compte-rendu. L'ouvrage édité à Tbilissi est muni d'une étude grammaticale, d'index, d'un excellent apparat critique. L'introduction n'a rien omis des publications occidentales du corpus grec. Les spécialistes de Macaire ne pourront plus se permettre d'ignorer le géorgien.

M. van Esbroeck S.J.

Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter. Internationales Kolloquium, Eichstätt 1981. Herausgegeben von Margot Schmidt in Zusammenarbeit mit Carl Friedrich Geyer. (= Eichstätter Beiträge, Band 4, Abteilung Philosophie und Theologie), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1982, pp. 424.

Vom 2.bis 5.Juli 1981 fand in Eichstätt ein Internationales Kolloquium statt. Die Veranstalter (M. Schmidt, Forschungsvorhaben: Geistliche Literatur des Mittelalters, und R. M. Hübner, Lehrstuhl für Alte Kirchengeschichte und Patrologie) hatten dabei als Fernziel im Auge, den Themenkreis des Bildes von seinen frühesten christlichen Anfängen her durch eine differenzierte Aufarbeitung sowohl inhaltlich als auch formal mit dem Mittelalter in Beziehung zu setzen. Dabei wurde es immer offenkundiger, dass neben der bekannten griechisch lateinischen Tradition die syrische Kirche und besonders ihr bedeutendster Kirchenlehrer Ephräm der Syrer, bis ins hohe Mittelalter des Abendlandes nachgewirkt hat. 14 Beiträge kennzeichnen den Reichtum der sinnbildlichen Sprache: *Clothing metaphors as a means of theological expression in syriac tradition* (S. Brock, Oxford), *Symbols of the Incarnation in Cyril of Alexandria* (L. R. Wickham, Southampton), *Typologie und Eucharistie bei Ephräm und Thomas von Aquin* (P. Yousif, Mossul-Paris-Rom), *Der Einfluss der soteriologischen Typologien des Origenes im Werk Isidors von Sevilla...* (D. Ramos-Lissón, Pamplona), *Weihrauchsymbolik in den syrischen Gebeten...* (J. Thekeparampil, Göttingen), *Frau Weisheit-Typus...* (F. von Lilienfeld, Erlangen), *Die Legende des Alexius und der Typus des Gottesmannes im syrischen Christentum* (J. W. Drijvers, Groningen), *Le diable chez les Pères du Désert* (L. Leloir, Löwen), *Zur Theologie von Ephräms Bildtheologie* (E. Beck, Abtei Metten), *Die Augensymbolik bei Ephräm...* (M. Schmidt, Eichstätt), *Die altenglische Dichtung "Das Gesicht vom Kreuzesbaum"...* (U. Schwab, Catania), *Bild und Begriff in der Transitus-Literatur* (M. van Esbroeck, Brüssel-Rom), *Tempel und Bild* (T. Špidlík, Rom).

T. Špidlík S.J.

Russica

Nicholas Arsenev, *Revelation of Life Eternal. An Introduction to the Christian Message*. St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1982 (first published 1963), pp. 144.

Se trata de la reedición de una serie de ensayos ofrecidos por N. Arsenev como conferencias en el « St. Vladimir's Theological Seminary ». En su habitual estilo existencial, expresión de una vivencia mística de la revelación cristiana como culmen, centro y polo de todas las expresiones religiosas, incluyendo la filosófica, Arsenev discurre sobre una cadena de aspectos: el reclamo de la religión, los principios del conocimiento religioso, la trascendencia y la inmanencia de Dios, algunos problemas de la historia de las religiones, el mensaje religioso de Platón, el encuentro místico, la forma característica del mensaje religioso, el sufrimiento, el sentido y el fin de la historia, la expiación, la humildad de Dios y la ley del amor.

Las meditaciones de Arsenev revelan siempre la simbiosis de la doctrina con la unción espiritual.

R. Žužek S.J.

Georgij FLOROVSKIJ, *Puti russkogo bogoslovija.* 2a. edición, proemio de I. MEYENDORFF, con índice de nombres, YMCA-Press, Paris 1981, pp. XVI+599.

Georges FLOROVSKY, *Ways of Russian Theology*, Part I. (= Collected Works of G. Florovsky, vol. 5), translated by Robert L. NICHOLS, Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts, 1979, pp. XVIII+379.

Las vías de la teología rusa de G. Florovskij, discutida desde que apareció, es la obra clásica sobre la historia de la teología rusa. Publicada en 1937, se hizo una rareza bibliográfica, desde que en 1939 el depósito de la tipografía que la imprimió fué incendiado por el bombardeo alemán de Belgrado. La presente reedición rusa viene a colmar así un verdadero vacío, tanto más que completa la primera con un índice de nombres, que hace consultable la mole de datos y juicios contenida en la monumental obra maestra de Florovskij. El hecho de que se trate sólo de una reedición fotostática explica que no se haya aprovechado esta ocasión para poner al día la lengua y la grafía según criterios contemporáneos, suprimiendo, por ejemplo, los signos duros finales y cambiando las terminaciones « ago » del genitivo por « ogo »; que las notas finales no hayan sido trasladadas al pié de la página; que no se hayan introducido subtítulos para subdividir los largos capítulos.

Es de notar el proemio de I. Meyendorff, que encuadra la obra de Florovskij como central e imprescindible, dejando asentado con todo que sus puntos de vista no son necesariamente inopinables.

Lo que desde el punto de vista editorial no se pudo hacer con una reedición fotostática, ha sido logrado en buena parte por la versión inglesa de la primera parte, obra sobre todo de R. L. Nichols, con la cual la obra de G. Florovsky sale finalmente del círculo de los conocedores de la lengua rusa para ser patrimonio común de la teología. La división de los capítulos en subtítulos facilita mucho la consultación y aún la intelección del libro. El editor y el traductor han añadido muchas notas explicativas, aduciendo la convincente razón que eso sería útil a los teólogos, que no necesariamente tienen que conocer la historia rusa, y a los eslavistas, que tampoco hay que presuponer que conozcan la teología (cfr. pp. IX y XIV). El resultado es un enriquecimiento de la misma obra de G. Florovsky.

Hubiera sido mejor no suprimir en esta versión inglesa buena parte de la tupida e interesante bibliografía contenida en las notas de la edición original rusa, sino dejarla entera, para facilitar el trabajo de los estudiosos.

R. ŽUŽEK S.J.

Gerhard PODSKALSKY, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237)*. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1982, pp. XIV+361.

Desde hace tiempo se sentía la necesidad de un estudio sintético y a la vez detallado de la literatura teológica de la Rus' de Kiev, que va desde el bautismo del príncipe Vladimiro y de su pueblo (988) hasta la toma de Riazan por los tártaros (1237), que sirviera tanto de libro de consulta quanto de marco general para estudios más detallados. La obra de Podskalsky, que aprovecha todas las fuentes disponibles y la enorme literatura secundaria hasta el presente, construída y concebida según todos los cánones de la ciencia contemporánea, viene a colmar así un imperativo, y no es difícil profetizar que quedará siendo por mucho tiempo la obra clásica en su campo.

Sin pretender sustituirse a otras obras históricas, la primera parte trata de « ver y presentar la historia de la Iglesia en la Rus' de Kiev prevalentemente en el espejo de los testimonios literarios » (p. IX). La segunda, la más larga y que constituye propriamente el cuerpo del libro, cataloga y estudia los diversos géneros literarios del período en cuestión, o sea, la homilética, la hagiografía, la ascética, la dogmática/polémica, el derecho canónico, los relatos de peregrinaciones, las crónicas, la poesía litúrgica, miscelánea, anónimos y pseudoepígrafos. El detallado examen de esa parte permite a Podskalsky, en la breve tercera parte, inferir algunas características básicas de la teología de la Rus' de Kiev, que, si bien no desconocidas antes, cobran ahora un fundamento científico más sólido y vienen colocadas en modo más adecuado en su contexto histórico, político y cultural determinante.

A esas características Podskalsky antepone dos premisas que las iluminan, y que, por otra parte, son características ya por sí mismas. La teología de la Rus' de Kiev prevalentemente « no es una ciencia racional especulativa, sino introducción e instrucción espiritual »; así, según la concepción dominante en occidente, donde, a partir de la temprana escolástica, la teología comenzó a concebirse como una exposición científico-sistemática de la fe, sería mejor hablar de espiritualidad y no de teología (p. 273). Además de proferir ese juicio sobre la Rus' de Kiev, Podskalsky lo aplica también a la teología ortodoxa en general (ibid.), lo que, a mi juicio, no deja de presentar dificultades.

La otra premisa propone y justifica el método seguido por Podskalsky para determinar las características básicas de la teología de la Rus' de Kiev. La crítica literaria comparaba esa literatura con la del medioevo occidental, lo que podía dar sólo resultados pobres, sobre todo desde el punto de vista de la teología, dado que se trata al 90 por ciento de traducciones de textos bizantinos. Los teólogos e historiadores buscaban en esos escritos particularidades

esenciales de la antigua teología rusa considerada en sí misma, queriendo diferenciarla de la bizantina, lo que podía arrojar igualmente sólo resultados vagos e inciertos, dada la casi identidad material de las dos. Así Podskalsky toma otro camino: no buscar esas características en el contenido, sustancialmente idéntico con el de la teología bizantina, sino en las estructuras, determinadas por la transposición de un mismo material de un ambiente cultural a otro (pp. 273-274).

En base a tales premisas Podskalsky formula las características en cuestión. La falta de cultura clásica en la Rus' de Kiev no podía sino producir la incomprensión de las más importantes obras de la patrística griega, lo que explica el eclecticismo de la literatura de traducción, y más aún el déficit de la dogmática y de la exégesis en la original, facilitando por otro lado un gran desarrollo de la homilética y de la hagiografía. Hasta la cronística habla más al afecto y a la voluntad que al entendimiento. Bizancio es el centro de una familia de estados cristianos donde domina la cultura griega. La Rus', por el contrario, es una federación de principados, poco sólida y aislada, basada sobre la lucha defensiva contra los paganos y heterodoxos, lo que explica el cariz más marcadamente nacional, y el creciente papel cohesivo y, en general, dirigente, que asumió en ella la Iglesia. Otra característica es la lucha contra la pacífica simbiosis de los restos del paganismo y del cristianismo. Desde otro punto de vista la literatura muestra una Iglesia que no está *bajo* el príncipe, como, en general, se puede decir de Bizancio, sino *a su lado*. Además de las diferencias, hay puntos en común con Bizancio: en primer lugar, el aporte de los metropolitas y de los monjes griegos, que abrieron a la Rus' el único acceso a la literatura griega contemporánea (ss. 11/12), sobre todo en el campo polémico y canónico; el culto floreciente de las sagradas imágenes y algunos aspectos teológicos como, por ejemplo, el seguimiento de Cristo y la familiaridad con la Sagrada Escritura (pp. 274-275).

Un apéndice dedicado a los metropolitas y príncipes de la Rus' de Kiev y otro a los Basileis y a los patriarcas de Bizancio, así como a los papas de Roma hasta 1280 encuadran ulteriormente la literatura estudiada en su marco histórico. Un registro de materias y personas completa el valor de la obra como libro de consulta.

R. Žužek S.J.

Andrzej Poppe, *The rise of Christian Russia*. Variorum Reprints, London 1982; the volume contains a total of 346 pages of text, plus 2 pp. of tables and 11 pp. of index.

This is a collection of nine articles concerning the origins and growth of Christianity in Kievan Rus' from the end of the 10th century till the early 12th. They are written in western languages,

and mostly relate to the author's larger work *Państwo i kościół na Rusi w XI wieku*, PWN, Warszawa 1968.

The first and last article present the background of that great event that was the official adoption of Christianity, as well as its aftermath: the changes in cultural and political life the new religion produced. Religious conformity was considered to be an element of the loyalty due to the Prince, who did not hesitate to compel his people to adopt the new order which upheld his authority, secured him a place in the family of Christian rulers, and made his people part of the *res publica Christiana* of Europe of that time. When political Rus' was crumbling in the 12th and 13th century, the unity of that land was preserved thanks to one Metropolitan and one Christian ideology.

The ideal relation between State and Church as delineated in the Introduction to the sixth Novel of Justinian was known in Rus', but the 'symphony' between State and Church was not practiced; the Church was not a force independent from the State. As to numerical growth, as late as the end of the 12th century the Christian faith had not struck deep roots even in the towns, and most of the countryside was christianized only in the Mongol period.

To explore the circumstances of the official baptism of Rus', the author explores relations between Byzantium and Kiev in the years 986-989. After a painstaking analysis of domestic, Byzantine and Oriental sources he puts forward some results of his research.

Vladimir's baptism took place in Kiev probably on 6 January 988; the population of Kiev was baptized some months later, possibly on Pentecost of the same year. In the summer of 988 the Porphyrogeneta Anna arrived in Kiev. The Cherson legend is recast: Vladimir in his attack on the Byzantine city in the Crimea acted as an ally of Basil II.

Soon after the baptism it was agreed to erect for the neophytes of Rus' a new metropolitanate dependent on Constantinople. The first Metropolitan was Theophylact, formerly Metropolitan of Sebaste, who had previously been sent to Kiev to ask Vladimir for military help against the usurpers in Asia Minor. The existence of the metropolitans Michael and Leo is said to be a fiction of later chronicles. The author adds at the end of the volume a revised list of the metropolitans of Kiev.

The admirable synthesis on the building and embellishment of St. Sophia provides new data. The church of the Tithe (*Desjatinnaja*) erected by Vladimir was not a cathedral but a *capella palatina* near the palace of the Prince, dedicated to the Mother of God, constructed in stone between 991-996. The cathedral of St. Sophia, a wooden structure, was burned in 1017, though in one season it was rebuilt again in wood. The foundations of the stone cathedral were laid in 1037.

Not all the conclusions of the author will be readily accepted. In 1051 a scholarly and virtuous native Ilarion was installed as

Metropolitan without any Byzantine participation in the appointment. He is said to have been elected by the assembly of the bishops and with the endorsement of Jaroslav. The bishops are said to have been animated by the reform spirit current at that time in Byzantium. The sources, however, give no indication about this meeting of the bishops. Besides, it is improbable that they were inspired by any reform spirit, as most of them practiced simony. The contemporay situation in the West will help us to evaluate properly the conditions in Rus'.

An article is dedicated to the organization of the Kievan Church. By 1134, ten bishoprics had been erected. The author traces the data of their erection as far as the sources permit. Two of the bishoprics, Černihiv and Perejaslav, became titulary metropolitanates for a limited period in the second part of the 11th century. A separate article is dedicated to Leontius, Metropolitan of Perejaslav, who composed in Greek an anti-Latin treatise on the azymes.

To be truly convincing, the theses proposed here should be presented in a comprehensive synthesis. This should be all the easier since the topics treated concern one period and one common viewpoint, and one method is used. Presenting the result of one's research in a series of articles has some drawbacks: repetition of the same conclusions and facts, inconsistency in transliteration of names and titles, corrections of original texts in different script. Finally, a unified monographic work would receive more attention – an advantage not to be overlooked.

J. Krajcar S.J.

Die russischen Orthodoxen Bischöfe von 1893 bis 1965, Bio-Bibliographie von Metropolit Manuil (Lemeševskij), bis zur Gegenwart, ergänzt von P. Coelestin Patock OSA. Teil II: Bogolep (Ancuch) – Gurij (Stepanov). (= Oikonomia, Band 16), Erlangen 1981, pp. 420.

La presente opera è il secondo volume di un dizionario biografico di vescovi della Chiesa Ortodossa Russa. I vescovi sono elencati nell'ordine alfabetico. Nel primo volume si trovano le biografie dei vescovi, il nome dei quali comincia con la lettera « A ». In questo secondo volume i nomi che cominciano con le lettere « B », « V » e « G » (seconda, terza e quarta lettera nell'alfabetico russo). Si può prevedere che ci vorrà ancora una diecina di volumi per arrivare all'ultima lettera dell'alfabeto.

Per capire il grande numero dei vescovi russi si deve ricordare che, dopo la rivoluzione del 1917 e fino al 1939, numerosissimi vescovi furono arrestati (solo nel 1937 ne furono arrestati 50); alcuni altri si separarono dalla Chiesa ufficiale, diretta dal Metropolita Sergij, o emigrarono all'estero. In luogo degli scomparsi si consacrarono altri vescovi (talvolta anche clandestinamente).

L'autore e compilatore della grande opera, scritta in lingua russa, è il Metropolita Manuil (Lemeševskij), morto nell'URSS il 12.8.1968, in età di 85 anni. Il suo « catalogo » dei vescovi comprende il periodo dal 1893 fino al 1965. Sono inclusi i dati biografici (alle volte brevi, altre volte più estesi – probabilmente quando i personaggi biografati erano personalmente, conosciuti dal Metr. Manuil), come pure i titoli delle loro « opere » (cioè libri o articoli) e le fonti.

Il P. Coelestin Patock OSA completa il catalogo, indicando le fonti letterarie, apparse all'estero, che il Metr. Manuil, scrivendo la sua opera a Kujbyšev, 1000 km. da Mosca, non poteva conoscere. Questo vale specialmente per i vescovi, i quali, consacrati in Russia, vissero poi all'estero. P. Patock aggiunge pure le biografie dei vescovi, consacrati nell'URSS dopo il 1965 (nel presente volume–10 persone). I vescovi di origine russa, consacrati fuori della Russia e non rientrati in patria, non figurano nell'elenco. Ma ci sono anche eccezioni, p.e. il vescovo Vasilij (Pavlovskij) di Vienna.

Il Metropolita Manuil scrive in russo; le aggiunte del P. Patock sono in tedesco; così è molto chiaro, quale sia il testo originale e quali siano le aggiunte.

Non si può non ammirare l'immenso lavoro di compilazione con nomi, dati, indicazioni dei numeri e pagine delle riviste citate. Gli errori sono inevitabili, ma generalmente sia il Metr. Manuil che P. Patock e i dattilografi sono stati molto esatti. Controllando, per esempio, i dati dell'arcivescovo Veniamin (Novickij), non si trovano veri errori. Si poteva, forse, aggiungere fra le sue « opere » l'articolo « Tragičeskie stranicy... » (ŽMP 1975, 7, 12 s) sulla situazione della Chiesa Russa nel territorio occupato dai tedeschi negli anni 1941-1944.

Nella biografia dell'arcivescovo Veniamin, scritto dal Metr. Manuil, è indicato: « nel 1945 collocato a riposo ». P. Patock corregge: « nel 1944 arrestato e deportato a Kolyma » (Siberia nord-orientale). Solo dopo la morte di Stalin, Veniamin fu liberato; ma è rimasto in Siberia, dove ha amministrato la diocesi di Omsk e quella di Irkutsk; solo gli ultimi tre anni, prima della morte, li ha passati a Čeboksary, nella Repubblica Socialista Sovietica Autonoma della Čiuvascia.

Scrivendo nell'Unione Sovietica, il Metr. Manuil ha evitato di parlare di arresti. Certe espressioni, per esempio « dal 1927 non ha governato la diocesi » (usate per il vescovo Vasilij Zelencov e per molti altri) devono essere chiare per il lettore sovietico il quale capisce che è « stato arrestato ». Meno intelligibile è quando l'autore riferisce semplicemente la data della morte senza specificare che si è trattato di esecuzione capitale. Per esempio, egli scrive del metropolita di Pietrogrado, Veniamin (Kazanskij): « morto il 3 luglio 1922 »; quando è ben noto che lui ed altre persone (religiosi e laici) furono fucilati nella notte dal 12 al 13 agosto 1922, dopo un clamoroso processo.

Il Metropolita Manuil lo sapeva benissimo, perché nel 1923, per breve tempo, fino al suo arresto, lui, come vescovo-vicario, ha amministrato la diocesi di quella città, con grande zelo.

Nell'introduzione al 2-do volume P. Patock riconosce: dall'URSS furono fatte osservazioni che nell'opera del Metr. Manuil si trovano « inesattezze ». — Forse per correggere le inesattezze, si potrebbe ricorrere, in certi casi, alla collaborazione da parte del Patriarcato di Mosca. Per esempio, il Metropolita di Leningrado Nikodim (morto nel 1978) in una conversazione privata ha detto che l'arcivescovo Vasilij (Ratmirov) è morto nel 1952 circa: aveva condotto una vita poco degna del suo stato ecclesiale; perciò, dopo la sua morte, nella rivista *Žurnal Moskovskoj Patriarchii* non fu pubblicato nessun necrologio. Dell'arcivescovo Varlaam (Borisevič) il Metropolita Nikodim ha detto: ha amministrato male la sua diocesi di Minsk, ha lasciato chiudere tante chiese in Belorussia, ha condotto una vita indegna e perciò fu collocato a riposo. Ma dopo la sua morte nel *Žurnal* ne fu pubblicato il necrologio (ŽMP 1975, 8,35 s).

Nonostante certe piccole inesattezze, l'opera del Metropolita Manuil e del P. Coelestin Patock riferisce tanti dati sicuri sui vescovi ortodossi della Russia, così da assicurarsi un grande valore storico.

V. PUPINIS S.J.

Theologica

Étienne FOUILLOUX, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe au XXe siècle. Itinéraires européens d'expression française.* Éditions du Centurion, Paris 1982, pp. 1008.

Il periodo storico studiato comprende gli anni dal 1878 al 1952. Il tema è la nascita e lo sviluppo, in quel periodo di un ecumenismo cattolico. L'area studiata è quella francofona.

L'opera ha una struttura logica e coerente.

Si comincia con il pontificato di Leone XIII°, che l'A. non oppone diametralmente a quello di Pio X°. Il riflusso, secondo lui, è già iniziato nel 1896, sotto Leone XIII°, per acuirsi sotto Pio X°. I progetti, già accarezzati prima del 1896, di emancipare da Propaganda i Cattolici di Oriente e di costituire un istituto di studi sull'Oriente Cristiano, vengono attuati finalmente da Benedetto XV°, con la fondazione della Congregazione per la Chiesa Orientale e del Pontificio Istituto di Studi Orientali.

In quello stesso 1917, in cui Benedetto XV° compie questi passi decisivi, in Russia il regime zarista cade e, prima che i Bolscevichi prendano il potere, i Cattolici formulano grandi speranze. Il Vaticano

continua a sperare, anche dopo la Rivoluzione d'Ottobre e, nel 1921, invia aiuti alla Russia, colpita dalla carestia.

L'apertura verso Oriente e la preoccupazione di Benedetto XV° per l'unità dei Cristiani continuano e si sviluppano con Pio XI°. Egli affida l'Istituto Orientale ai Gesuiti e fonda il Collegio Russo. Al suo tempo ci sono le conversazioni di Malines; nasce il monastero benedettino di rito orientale ad Amay-sur-Meuse; l'episcopaliano R. H. GARDINER fa sondaggi presso i Cattolici, per interessarli ai lavori di *Faith and Order*. Ma l'enciclica *Mortalium animos*, del 6-I-1928, risponde con un *Non possumus*. Siamo dunque in pieno unionismo.

Eppure sta nascendo l'ecumenismo. Ne sono pionieri Fernand PORTAL, lazzarista francese e Lambert BEAUDUIN, benedettino belga. E chi tiene a battesimo questo ecumenismo è, negli anni trenta, un personaggio tuttora vivente e attivo, il P. Yves Marie-Joseph CONGAR, l'autore di *Chrétiens désunis*.

Un altro personaggio, inseparabile dall'ecumenismo francese, è l'abbé Paul COUTURIER.

Tuttavia l'unionismo, imperante a Roma, mette in serio pericolo l'ecumenismo. L'A. narra la dura prova cui sono sottoposti Dom Beauduin e il suo monastero. Il grande *Veilleur avant l'aurore* è ridotto al silenzio e all'inazione.

Sopravviene la seconda guerra mondiale, con l'occupazione tedesca e le deportazioni, che accomunano Cattolici e non cattolici nelle stesse sofferenze.

Il dopoguerra fa maturare la sensibilità ecumenica collettiva. In vari luoghi si celebra la Settimana di preghiere per l'Unità. Si tengono conferenze, si fondano associazioni, si stampano periodici che promuovono la presa di coscienza ecumenica nel clero e nel laicato.

L'ecumenismo francofono manifesta anzi un certo pluralismo. Secondo l'A., esso ha una *destra*, il cui leader è COUTURIER e una *sinistra*, con a capo il CONGAR; il *centro* è rappresentato dal domenicano Christophe-Jean DUMONT, con la rivista *Istina*.

Nel 1948 c'è ad Amsterdam l'assemblea costituente del Consiglio Ecumenico delle Chiese. Alcuni ecumenisti cattolici vorrebbero partecipare in qualità di osservatori. Ma Roma, con il *monitum* del S. Ufficio di quell'anno, avoca a sé la decisione sull'opportunità di quella partecipazione. Del 1948 è pure l'istruzione *Ecclesia Catholica*, anch'essa di prospettiva unionista. Ma, al congresso organizzato dal Consiglio Ecumenico delle Chiese a Lund, nel 1952, ci saranno quattro rappresentanti cattolici ufficiali.

L'enciclica *Humani generis* colpisce alcuni ecumenisti francofoni. Tuttavia risparmia Chevetogne, con *Irénikon* e il centro domenicano con *Istina*. A Roma, *Unitas* è ancora ispirata a ideali unionistici. Ma Padre Ch. BOYER, che la dirige ed è riuscito, il 22 settembre 1950, a portare dal Papa una dozzina di ecumenisti franco-

foni, è uomo moderato. Grazie a lui l'ecumenismo francofono supera ancora la prova.

Questo breve riassunto contenutistico è inadeguato a rendere conto della vastità della ricerca, della mole della documentazione consultata e della ricchezza del quadro che l'A. traccia in quest'opera, strumento indispensabile per la comprensione « ecumenica » di vari decenni di storia della Chiesa in Francia e negli altri Paesi di lingua francese.

Non sono soltanto le figure principali, quali PORTAL, BEAUDUIN, CONGAR, COUTURIER, DUMONT, VILLAIN a essere studiate nella loro attività e nei loro scritti. Ma una folla di altri personaggi si muove su questa scena: d'HERBIGNY, DANIÉLOU, De LUBAC, BOUYER, LIALINE, ROUSSEAU, ROUQUETTE, ROCHE, ecc. Così pure, sono seguiti nel loro irraggiamento i centri ecumenici di Chevetogne, erede di Amay, di Dombes, ecc. e le riviste, quali *Irénikon* e *Istina*, ecc. In tal modo l'opera è importante anche per la storia contemporanea dei Benedettini, dei Domenicani, degli Assunzionisti, dei Lazzaristi e dei Gesuiti di lingua francese.

Certo, non tutti sono dalla parte degli eroi, in quanto tra loro ci sono vari unionisti. Ma anche a loro proposito l'A. conserva il rispetto dello storico. Della storia del Pontificio Istituto Orientale, affidato ai Gesuiti nel 1922 e di colui che ne fu il primo preside gesuita, Michel BOURGUIGNON d'HERBIGNY, l'A. è bene informato, per quanto è possibile esserlo, data la chiusura in merito di certi archivi.

Per l'A. questi oltre settant'anni di storia ecumenica francofona si sintetizzano efficacemente nella battaglia tra unionisti ed ecumenisti. È forse una chiave di lettura riduzionista, che semplifica eccessivamente un contesto altrimenti complesso? In realtà, unionisti ed ecumenisti suppongono due ecclesiologie notevolmente diverse.

Ecco le constatazioni conclusive dell'A.: 1) L'ecumenismo, a differenza dell'unionismo, non nasce al centro ma alla periferia; 2) appare di preferenza in paesi dove vige la separazione tra Chiesa e Stato, come in Francia; 3) ne sono pionieri i membri di una *élite*. Lo studio e l'insegnamento fa loro scoprire l'istanza ecumenica, cui la massa è meno sensibile; 4) il punto di partenza à la convinzione che bisogna cambiare l'ecclesiologia; 5) al di là di questa base comune c'è un certo pluralismo tra gli ecumenisti.

Alla fine della lettura di questo grosso tomo, dalla prosa chiara e scorrevole, non si può fare a meno di ammirare chi ha avuto la lucidità e l'energia per portare a termine simile lavoro. Ne viene spontaneo l'augurio che qualcuno lo imiti, applicando gli stessi criteri di ricerca all'ecumenismo cattolico di altre aree linguistiche.

V. POGGI S.J.

Thomas HOPKO, *All the fulness of God. Essays on Orthodoxy, Ecumenism and Modern Society*. St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1982, pp. 188.

Ce livre comporte sept essais dont plusieurs ont déjà paru isolément. Ils n'ont aucun rapport entre eux si ce n'est la conviction de l'auteur que les problèmes abordés trouvent leur unique solution dans « toute la plénitude de Dieu » (Eph. 3,13). Fidèle à cette perspective tout au long de l'ouvrage, au prix quelquefois d'une simplification, l'auteur plaide pour la promotion d'une vie sacramentelle intense auprès des jeunes enfants et propose l'existence réconciliée dans le Seigneur comme remède à l'homme moderne déséquilibré. En raison de la « plénitude de Dieu », il condamne les conceptions relativisantes et sectaires en ecclésiologie et il rappelle qu'une longue tradition orientale se refuse de définir la relation entre Dieu et l'homme autrement qu'en termes de « co-crucifixion with Christ in co-suffering love for the sake of truth » (p. 46). S'inspirant largement d'auteurs orthodoxes (V. Lossky, G. Florovsky) ou catholiques (J. Daniélou, H. de Lubac) l'auteur présente la Sainte Ecriture comme la présence agissante du Verbe incarné qui est alors à célébrer et à accomplir, nullement à réduire au niveau d'un texte à décortiquer.

Tout en confessant que l'Eglise orthodoxe est l'unique église vraie, transcendant toute formation sociale ou sociologique car « Mystère », l'auteur n'écarte pas le dialogue œcuménique, tout en précisant que la raison en est la surabondance du Mystère qui veut se communiquer au monde non-orthodoxe et nullement un besoin de chercher ailleurs un complément indispensable à un manque quelconque dans la foi orthodoxe. S'opposant en même temps à certaines prises de position orthodoxes et catholiques, l'auteur dénie aux églises dites « uniates » tout vocation d'être des « ponts » entre Orient et Occident ou toute accusation de constituer des « obstacles » dans le rapprochement œcuménique. « The only just reason for the Orthodox to stay out of union with Rome can be a reason of faith and doctrine, not one of culture, ritual, tradition, mentality or jurisdiction » (p. 126).

Si, comme en témoigne aussi le titre, l'article *Reflections on Eastern Rite Catholicism* constitue un progrès au niveau de la terminologie par rapport à la précédente rédaction, intitulée *Reflections on Uniatism* (*Diakonia*, 1968, pp. 300-311), les précisions apportées excluent encore plus fermement un dialogue basé sur le principe de « par cum pari » entre Orthodoxie et Catholicisme. De toute manière ces essais aident à mieux saisir un courant de la pensée orthodoxe et à situer spirituellement tant de questions d'actualité religieuse.

P.-H. KOLVENBACH S.J.

Stephan Otto Horn, *Petrou Kathedra. Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus (449) und Chalcedon.* (= Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien, Bd XLV, Herausgegeben vom Johann-Adam-Möhler-Institut), Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1982, pp. 292.

Questa approfondita ricerca, sul rapporto avuto dal vescovo di Roma con il sinodo efesino del 449 e il concilio calcedonese del 451, si articola in sette densi capitoli, dedicati rispettivamente al caso Eutiche, al secondo sinodo di Efeso, alle reazioni da quello provocate, alla sua sconfessione, al concilio dei Calcedonia e al canone 28 dello stesso concilio.

Seguono otto appendici documentarie che trattano successivamente: dello scambio epistolare tra papa Leone e il patriarca Flaviano, del sinodo permanente che condanna Eutiche, delle varie lettere che il papa Leone scrive il 13 giugno 449, delle lettere dello stesso papa a Pulcheria, dell'atteggiamento di Dioscoro, dei diversi resoconti del secondo sinodo efesino, degli interventi sul rango di Costantinopoli e, infine, dell'esatta cronologia dell'allocuzione conciliare all'imperatore sul *Tomus Leonis*.

L'opera, che si basa su una diretta conoscenza delle fonti primarie, è corredata di bibliografia e di indici analitici.

I fatti svoltisi e gli scritti redatti tra il 448 e il 452 sono analizzati e valutati criticamente.

L'archimandrita Eutiche, che non ammette in Cristo, dopo l'incarnazione, due nature, è condannato e deposto dal sinodo permanente. Perciò egli si appella a Leone, come a « preside della carità e della fede ». Anche Flaviano, da parte sua, scrive al papa. Ma il suo scritto non è un appello, come vorrebbe Caspar. È piuttosto resoconto dei fatti e comunicazione dei provvedimenti presi, nell'attesa che il papa approvi e confermi. Il papa risponde a Flaviano con il cosiddetto *Tomus Leonis*, Con esso Leone non sospende, né contraddice il giudizio del sinodo permanente contro Eutiche. Ma ne chiarifica e completa il dispositivo dogmatico, cosciente come è della propria responsabilità, quanto alla conservazione della fede nella sua purezza.

L'atteggiamento del papa circa il secondo sinodo efesino del 449 è documentato da scritti di Leone a Pulcheria, a Giuliano di Kos, agli archimandriti di Costantinopoli, all'imperatore e al sinodo stesso. Quel sinodo deve accogliere il giudizio dogmatico espresso dal papa nel *Tomus*. Ma il patriarca alessandrino Dioscoro, che presiede il sinodo, pur evitando il conflitto aperto con i legati del papa, non lascia spazio all'espressione del pensiero di Leone. Non fa neppure leggere il *Tomus* all'assemblea. Dioscoro è convinto, come altri vescovi, che all'imperatore, garante dell'unità della fede, compete la direzione del sinodo. Flaviano, invece, considera la sede romana custode della fede. Anche Eusebio di Dorileo, che scrive a Leone, ricorre a lui come a suprema istanza. Lo stesso Nestorio, dall'esilio, riconosce a Roma una funzione decisiva.

La sconfessione ufficiale del sinodo di Efeso del 449 incomincia con il sinodo romano dello stesso anno. C'è poi una serie di sinodi locali che si pronuncia nello stesso senso. Marciano sale al trono imperiale e il papa gli manifesta la sua contrarietà ai compromessi dogmatici: non si accolga senza discernimento la comunione di vescovi che hanno approvato il secondo sinodo efesino. Anche nel sinodo romano del febbraio 450 il papa esclude la validità dell'efesino secondo.

L'A. deduce dai vari scritti e interventi del papa la sua concezione del primato papale e del concilio ecumenico. Il concilio non ha, secondo Leone, il solo compito di garantire l'unità della fede, ma anche di confrontarla con la Scrittura e con la Tradizione apostolica. Ha perciò la competenza di esprimere giudizi definitivi in sede dogmatica, sia pure in unione con il papa.

A Calcedonia, i Padri conciliari vedono in Leone *l'interprete di Pietro*. Dioscoro invece è riconosciuto colpevole perché, trascurando il giudizio del papa, ha rifiutato la vera fede e optato per un'alternativa ereticale. Nel corso del concilio di Calcedonia, i legati di Leone non permettono che si decida alcunché di contrario a quanto Leone pensa o scrive. Per loro sussiste il dilemma, o con Leone o con Dioscoro. Anche la reazione di Leone al famoso canone 28 del concilio di Calcedonia, suppone la preoccupazione dell'antica Roma di essere riconosciuta al di sopra della nuova Roma, grazie all'*apostolikos thronos*, che la contraddistingue.

In base a questa documentata visione, l'A. fa delle precisazioni. Egli rifiuta l'opinione di Sieben, che Leone non avrebbe espresso un vero e proprio giudizio dogmatico nel *Tomus*. Ma non accetta neppure la tesi di Klinkenberg e di de Vries, secondo i quali Leone avrebbe preteso che il secondo sinodo efesino assumesse di peso il *Tomus*, senza confrontarlo con la Scrittura e con la Tradizione. L'idea leonina che fa del papa il custode dell'unità, pur riconoscendo simultaneamente le competenze del concilio, si era scontrata, nell'efesino secondo, con la concezione di Dioscoro e di altri vescovi, i quali ritenevano l'imperatore garante dell'unità. Ma, a Calcedonia, la concezione leonina avrebbe preso il sopravvento.

La poderosa monografia, pur accusando, in qualche punto, ignoranza di elementi bibliografici utili, merita rispettosa attenzione e plauso. Costituisce un valido sussidio per lo studio della preistoria del concilio di Calcedonia e, come titolo e *Vorwort* sottolineano, per la storia di dignità e prerogative del vescovo di Roma.

V. Poggi S.J.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

Lexikon des Mittelalters. Zweiter Band: Dritte Lieferung. *Bordeaux – Brief,* coll. 449-672. Vierte Lieferung. *Briefadel- Buckingham,* coll. 673-896. Fünfte Lieferung. *Buckler- Bußbücher,* coll. 897-1120. Sechste Lieferung. *Buße-Caecilia,* coll. 1121-1344. Artemis Verlag, München und Zürich 1982.

Il *Lexikon,* di cui prendiamo in esame quattro dispense, non ha per scopo lo studio dell'Oriente Cristiano medievale. Tuttavia, gli riserva numerose voci o sezioni di voci. Tanto che sarebbe lungo anche solo elencare ciò che in questo migliaio di colonne riguarda direttamente, o indirettamente, l'Oriente Cristiano.

Mi limito ad enumerare quanto di esse interessa esclusivamente il Cristianesimo del Vicino Oriente, di cui mi occupo. Lo faccio senza pretesa di completezza, secondo l'ordine alfabetico del *Lexikon* e permettendomi qualche sobrio rilievo critico.

H. H. LAUER studia i Padri Orientali, nella voce *Böser Blick.* A. VÖÖBUS tratta dei *Boskoi.* L'articolo *Bosporus,* di F. HILD, è sommario, rispetto all'importanza della voce. G. GERRITSEN studia *De Reis van Sint Brendan,* mentre J. HENNIG traccia il profilo biografico del vescovo pellegrino *Brendan.*

Troppo ridotto è l'articolo *Briefe ntl.-Apokryphe,* quando invece tale genere letterario ha avuto la sua importanza nel Medioevo. La voce *Brienne* ha una sezione, a cura di F. CARDINI, sui membri di tale famiglia che hanno partecipato alle Crociate.

All'interno dell'articolo *Buchmalerei,* K. WESSEL tratta di *Einfluß der byzantinischen Buchmalerei im koptischen, im syrischen, im armenischen und im georgischen Bereich.*

L'articolo *Buchstabensymbolik* ha tre sezioni: *Christentum,* curata da Ch. DAXENMULLER, *Iudentum,* a firma di H.-G. v. MUTIUS e *Islam,* a cura di W. MADELUNG.

La voce *Burg* ha le suddivisioni: *In den lateinischen Königreichen,* di J. RILEY-SMITH, *Im lateinischen Kaiserreich,* di A. CARILE e *Im islamischen Vorderen Orient,* di H. GAUBE.

Anche la voce *Bürger, Bürgertum* si suddivide in *Lateinischer Orient,* a cura di J. RILEY-SMITH e *Islamischer Bereich,* a cura di CL. CAHEN.

R. DURLING scrive del traduttore del Crisostomo, *Burgundio von Pisa.* L'articolo *Buße* si divide in sezioni, tra cui figura *Buße in christlichem Orient,* a cura di E. C. SUTTNER. La voce *Bußpalmen* ha la sezione *Christlicher Orient,* di H. M. BIEDERMANN.

Byblos avrebbe meritato qualcosa di più di quanto non si legga nell'articolo di J. GRUBER.

Il lungo articolo di K. WESSEL, *Byzantinische Kunst,* ha la sezione *Einflußbereiche der byzantinischen Kunst,* con la suddivisione intitolata, *Der Christliche Orient.*

Ch. HANNICK è autore del molteplice articolo *Byzantinische, altslavische, georgische und armenische Musik.*

La voce *Byzantinisches Reich* ha la sezione *Byzanz und seine östlichen Nachbarn. Die Ostgrenze,* di G. WEISS.

Questo arido elenco, frutto di una lettura volutamente preordinata, ci sembra dimostri a sufficienza come questo *Lexikon* si riveli un indispensabile strumento anche per lo studio dell'Oriente Cristiano.

V. POGGI S.J.

Eszter OJTOZI, *A Máriapócsi Baziliták cirillbetüs könyvei.* Kossuth Lajos Tudományegyetem könyvtára, Debrecen 1982, pp. 138+ 44 plates.

Эстэр Ойтози, *Книги кнрилловской печати марияовчанских базилиан.* Издательство библиотеки дебреценского университета, Дебрецен 1982.

The Basilian monastery of the pilgrimage sanctuary Máriapócs (Marijapovč) in Eastern Hungary was founded in 1749. The religious as well as their flock were of Ruthenian stock. But as they were surrounded by a largely Magyar population, they adopted in the course of time the language of their neighbours, though the liturgical services continued to be celebrated in Church Slavonic. It was only on the occasion of the erection of the bishopric in Hajdudorog in 1912 that the liturgical use of the Magyar tongue was allowed by the Holy See, though with limitations, which, however, soon lost all force.

In 1950 the socialist government of Hungary occupied the monastery, ousted the Basilians, and confiscated all the property, including the library of some 2000 volumes. One part of this collection comprised cyrillic printed books, almost all of them religious in character, especially liturgical books. Most of the Slavonic books confiscated at Máriapócs were deposited in the library of the University at Debrecen (103 books); forty were given for the use of the Greek-Catholic Ecclesiastical Academy at Nyiregyháza; one, a liturgical book, was left in the sacristy of Mariápócs; another, the Ruthenian history of Máriapócs published in Vienna in 1866, went to a private person.

The books are described on pp. 67-107. Even a cursory glance at the list demonstrates that it has been prepared by an expert. The titles are abbreviated when necessary and printed in *graždanka.* Certainly, it would have been preferable to use the standardized alphabet in use previous to the orthography reform of 1918. This,

as well as the forty four reproductions added at the end of the book, probably did not depend on the author. Their technical elaboration leaves much to be desired.

The books are described in chronological order. The first is the Ostroh Bible of 1581, probably the most widely diffused book of the 16th century cyrillic prints. The rarest of the catalogued books is No 32: Dekamelis Ioann Iosif, *Katexizis*, printed in Trnava in 1698. Perusing the list I noticed a small oversight. The title of the No 22 reads: ЛЕИТУГИАРИОН и Сесть Служебник. It should, however, read: ЛЕИТУРГИАРИОН Си естъ Служебникъ.

J. Krajcar S.J.

Bertold Spuler, *Gesammelte Aufsätze*. E. J. Brill, Leiden 1980, pp. 416.

Sono 36 scritti dell'orientalista dalle vaste competenze, per lo più in tedesco, ma anche in inglese e in francese, apparsi originariamente, tra gli anni 1941 e 1977, in periodici scientifici, in atti di congressi, in *Festgaben* e *Festschriften*.

Trattano di islamologia (I, II, III, IV, V, VI, XXXII, XXXIII), di storia delle Chiese Orientali (IX, XVII, XVIII, XIX, XX), di iranistica (XXII, XXIII, XXIV, XXV, XXVI, XXIX, XXX), di necrologi di orientalisti (XXXIV, XXXV, XXXVI), di europeistica orientale (X, XI), di cose mongole (VII, VIII, XII), di etnologia orientale (XIII, XV, XVI), di geografia umana orientale (XIV, XXVIII, XXXI).

Dalla raccolta rileviamo come servano all'orientalismo cristiano le varie specialità dell'orientalismo più vasto.

B. Spuler si occupa da anni di Chiese Orientali. Lo fa con ammirevole competenza grazie anche alle conoscenze profonde e poliedriche che egli ha del contesto socio-politico-culturale dei Cristiani di Oriente. La sua padronanza dell'arabo, del persiano, del turco, del mongolo; la sua familiarità con la religione islamica, con la storia del Vicino Oriente, con la teologia cristiana e con le dispute teologali, lo rendono un raro maestro.

Questo volume che ha saggi sull'Islam della portata di, *Islamisches Selbstbewussisein* (pp. 1-12), di *Hellenistisches Denken im Islam* (pp. 13-27), *Islamische und Abendlandische Geschichtschreibung* (pp. 28-40) ha pure i saggi sull'Oriente Cristiano, *Volkstum und Kirche in der Orientalischen Welt* (pp. 199-210) *Die Morgenländischen Kirchen seit 1965* (pp. 211-227), *Die Koptische Kirche in der Gegenwart* (pp. 288-233).

La raccolta che, rispettando la paginazione originale, riportata in parentesi quadre, ha una sua paginazione autonoma che facilita i riferimenti, è corredata da utili indici analitici e d'una pagina di *Corrigenda*.

V. Poggi S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

AA.VV., *Éduquer au dialogue des civilisations*. Les Éditions du Sphinx, Québec, 1983, 148.

M. V. Anastos, *Studies in Byzantine Intellectual History*. Variorum Reprints, London 1979, 432.

U. Bianchi, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*. E. J. Brill, Leiden 1978, xii + 468.

A. Cameron, *Continuity and Change in Sixth-Century Byzantium*. Variorum Reprints, London 1981, 338.

L. De Lorenzi (Ed.), *Freedom and Love. The Guide for Christian Life (1 Co 8-10; Rm 14-15)*. St Paul's Abbey, Rome 1981, 347.

J. B. Dunlop, *Le starets Ambroise d'Optino*. Traduction française sur l'édition anglaise. Abbaye de Bellefontaine, 1982, 180.

G. Engberg, *Prophetologium*. Pars altera: *Lectiones anni immobilis*. Fasc. I et II, Hauniae, Munksgaard 1980-1981, 312 simul.

W. Hörandner, *Der Prosarhythmus in der rhetorischen Literatur der Byzantiner*. V. der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1981, 181.

H. Hunger, *Anonyme Metaphrase zu Anna Komnene, Alexias XI-XIII. Ein Beitrag zur Erschliessung der Byzantinischen Umgangssprache*. V. der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1981, 265.

E. and M. Jeffreys and A. Moffatt (ed.), *Byzantine Papers. Proceedings of the First Byzantine Studies Conference, Canberra, 17-19 May 1978*. Humanities Research Centre, Australian National University, Canberra 1981, xi + 156 + 13 Plates.

P. Karlin-Hayter, *Studies in Byzantine Political History. Sources and Controversies*. Variorum Reprints, London 1981, 336.

A. P. Kazhdan, *La produzione intellettuale a Bisanzio. Libri e scrittori in una società colta*. Edizione italiana e introduzione a cura di Riccardo Maisano. Liguori Editore, Napoli 1983, pp. 154.

Α. Σ. Κορακίδου, *'Αθηναγόρας-'Αθηνογένης. Συμβολὴ εἰς τὴν ἁγιολογίαν τοῦ II καὶ τοῦ III μ. X. αἰῶνος*. 'Ιωνία, 'Αθῆναι 1980, 172.

M. Σ. Κορδώση, *Συμβολὴ στὴν ἱστορία καὶ τοπογραφία τῆς περιοχῆς Κορίνθου στοὺς μέσους χρόνους*. Βιβλιοπωλεῖο Διονυσίου Νότη Καραβιᾶ, Ἀθήνα 1981, 462.

W. LACKNER, *Codices Chrysostomici Graeci*. IV: *Codices Austriae*. Éd. du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1981, XXXIV + 113.

R. LATOURELLE e G. O'COLLINS (edd.), *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*. Queriniana, Brescia 1980, 443.

F. v. LILIENFELD und E. MÜHLENBERG, *Gnadenwahl und Entscheidungsfreiheit in der Theologie der Alten Kirche. Vorträge, gehalten auf der Patristischen Arbeitsgemeinschaft, 3.-5. Januar 1979 in Bethel*. Oikonomia, Erlangen 1980, 121.

P. R. MAGOCSI (compiled by), *A Guide to Newspapers and Periodicals*. University of Toronto, 1983, 40.

H. MAGUIRE, *Art and Eloquence in Byzantium*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1981, XIX + 148 + 111 Figures.

A. G. MARTIMORT, *L'Église en prière. Introduction à la liturgie*. Avec la collaboration de R. CABIÉ, I. H. DALMAIS, J. ÉVENOU, P. M. GY, P. JOUNEL, A. NOCENT, D. SICARD. Édition nouvelle, Desclée, Paris 1983, 313.

Μεθοδίου (ἀρχ. Θυατείρων καὶ μεγάλης Βρεταννίας), *Θεολογικαί καὶ ἱστορικαὶ μελέται*. Συλλογὴ Δημοσιευμάτων, t. II, Ἀθῆναι 1983, pp. 420; t. III, ibid. 1983, 304.

P. C. MURDOCH, *Der Sakramentalphilosophische Aspekt im Denken Nikolaj Aleksandrovitsch Berdjaevs*. Oikonomia, Erlangen 1981, IX + 273.

Θ. Στ. Νικολάου, *Ἡ ἐλευθερία τῆς βουλήσεως καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς κατὰ Κλήμεντα τὸν Ἀλεξανδρέα*. Θεσσαλονίκη 1981, 165.

J. NORET (par), *Un éloge de Jacques le frère du Seigneur, par un Pseudo-André de Crète. Avec une paraphrase ancienne de l'épître catholique de saint Jacques*. Institut Pontifical d'Études Mediévales, Toronto 1978, 112.

K. K. Παπουλίδης (ἐπιμελείᾳ), *Βαλκανικὰ Σύμμεικτα*. Institute for Balkan Studies, Thessaloniki 1981, 306.

R. PETERS, *Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History*. Mouton Publishers, The Hague 1979, 245.

The Philokalia. The Complete Text Compiled by St. Nikodimos of the Holy Mountain and St. Makarios of Corinth. Transl. and ed. by G. E. PALMER, Ph. SHERRARD and K. WARE. Vol. II, Faber and Faber, Bristol 1981, 414.

R. RIEDINGER, *Lateinische Übersetzungen griechischer Häretikertexte des siebenten Jahrhunderts*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1979, 82.

K. RITZER, *Formen, Riten und Religiöses Brauchtum der Eheschliessung in der Christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends*. 2., verbesserte und ergänzte Auflage, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westfalien, 1981, XLIII + 396.

J.-M. SANSTERRE, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VIe s. – fin du IXe s.)*. Vol. I: Texte; vol. II: bibliographie, notes, index et cartes. Académie Royale de Belgique, Bruxelles 1982, 225 et 257.

A. G. C. SAVVIDES, *Byzantium in the Near East: its Relations with the Seljuk Sultanate of Rum in Asia Minor, the Armenians of Cilicia and the Mongols A.D. c. 1192-1237*. *Κέντρον Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν*, Thessaloniki 1981, pp. 192 + 5 maps.

A. DE SANTOS OTERO, *Die Handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokrifen*. Band II, Walter De Gruyter, Berlin - New York, 1981, XLVI + 271 + IV Tafeln.

G. SCHULZ, *Die theologiegeschichtliche Stellung des Starzen Artem innerhalb der Bewegung der Besitzlosen im Russland der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts*. Oikonomia, Erlangen 1980, XXIX + 295 + XXVIII.

I. ŠEVČENKO, *Society and Intellectual Life in Late Byzantium*. Variorum Reprints, London 1981, 374.

A. M. D. SICLARI, *Arte e cultura nel romanticismo russo*. F. Angeli Ed., Milano 1981, 162.

B. SKOULATOS, *Les personnages byzantins de l'Alexiade. Analyse prosopographique et synthèse*. Nauwelaerts, Louvain 1980, XXX + 371.

A. TERIAN, *Philonis Alexandrini De Animalibus: The Armenian Text with an Introduction, Translation, and Commentary*. Scholar Press, Chicago 1981, 331.

Τόμος ἑόρτιος χιλιοστῆς ἑξακοσιοστῆς ἐπετείου μεγάλου Βασιλείου (379-1979). A cura di I. Or. KALOGIROU, Scuola di Teologia dell'Università di Salonicco, Salonicco 1981, 424.

A. VITORES OFM, *Identidad entre el cuerpo muerto y resuscitado en Origenes según el « De Resurrectione » de Metodio de Olimpo*. Franciscan Printing Press, Jerusalem 1981, XX + 259.

L. G. WESTERINK (ed. and trans.), *Nicholas I, Patriarch of Constantinople. Miscellaneous Writings*. Dumbarton Oaks, Washington 1981, XXIV + 173.

P. WIRTH, *Eustathiana. Gesammelte Aufsätze zu Leben und Werk des Metropoliten Eustathios von Thessalonike*. Adolf M. Hakkert, Amsterdam 1980, 103.

VINCENZO POGGI, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 8-XII-1983 - P.-H. KOLVENBACH S.J. *Rect. Pont. Inst.. Or*

Tipografia S. Pio X - Via degli Etruschi, 7-9 — 00185 ROMA

INDEX VOLUMINIS XLIX - 1983

1. - LUCUBRATIONES

2. - COMMENTARII BREVIORES

3. - RECENSIONES

4. – NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

RECENSIONES

Aethiopica

Arabica

Archaeologica

Byzantina

Coptica

Gnostica

Historia Religionum

Historica

Iconologia

Liturgica

Monastica et Ascetica

4. – NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

RECENSIONES

Aethiopica

Arabica

Archaeologica

Byzantina

Coptica

Gnostica

Historia Religionum

Historica

Iconologia

Liturgica

Monastica et Ascetica